

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE MEDICINA

LA BIOETICA SECULAR DE HUGO TRISTAM ENGELHARDT, JR

Antonio Pardo Caballos

Tesis doctoral dirigida por el
Prof. Dr. D. Gonzalo Herranz Rodríguez

Pamplona, 1990

D. GONZALO HERRANZ RODRIGUEZ, Catedrático de Universidad y Director del Departamento de Bioética de la Universidad de Navarra,

CERTIFICO

Que la Memoria Académica que lleva por título “La bioética secular de Hugo Tristram Engelhardt, Jr.”, elaborada por D. Antonio Pardo Caballos para la obtención del Grado de Doctor en Medicina y Cirugía, ha sido realizada bajo mi dirección y estoy de acuerdo en que sea presentada para su defensa.

Y, para que conste donde proceda, expido el presente certificado en Pamplona, a quince de mayo de mil novecientos noventa.

AGRADECIMIENTOS

Mi más sincero agradecimiento a los profesores que me han introducido a la lengua inglesa, a los departamentos de Galénica, Genética, Historia de la Medicina e Histología por permitirme emplear sus ordenadores para la redacción de estas páginas, a las bibliotecarias por su ayuda en la búsqueda de bibliografía, al Dr. Gonzalo Herranz por su estímulo constante a mi trabajo, a D. Enrique Alarcón, sin cuyos consejos filosóficos no habría podido ver la luz el tercer capítulo, a mis colegas del Departamento de Bioética por su paciencia en soportarme en los momentos de euforia y animarme en los de decaimiento, a los componentes del Grupo de Trabajo de Bioética, en cuyas sesiones he tenido mucho que aprender, a la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra y a la Fundación IEISA por las becas de que he disfrutado durante estos años, y a la Fundación Vianorte por el material donado al departamento, de inestimable utilidad para mi trabajo.

A Don Francisco Martínez, *in memoriam*, y a Don Antonio Gómez, que me enseñaron, con su ejemplo, que la Medicina es una ciencia profundamente humana.

INDICE

INTRODUCCION	
CAPITULO 1: THE FOUNDATIONS OF BIOETHICS	
1. El surgir de una bioética secular	
a) Descalificación del pasado	
b) Definición de bioética	
c) Bioética y religión.....	
d) Recapitulación	
2. Fundamentos intelectuales de la bioética	
a) La presunción politeísta.....	
b) La ética secular	
c) La justificación de la ética	
d) Salida del nihilismo	
e) Los dos planos de la vida moral	
f) Recapitulación.....	
3. Los principios de la bioética: autonomía y beneficencia	
a) Libre negociación y beneficencia	
b) El error moral	
c) Recapitulación	
4. El contexto de la sanidad: personas, posesiones y Estados	
a) Concepto de persona.....	
b) La propiedad	
c) La autoridad política	
d) Recapitulación	
5. Los lenguajes de la medicina	
a) Conformación de la sociedad por el juicio médico	
b) La formación del juicio clínico.....	
c) Recapitulación	
6. El fin y el comienzo de las personas: la muerte, el aborto y el infanticidio	
a) Muerte legal y muerte cerebral	
b) Aborto.....	
c) Infanticidio.....	
d) Recapitulación	
7. Consentimiento informado y libre	
a) La relación paciente-sanador	
b) Sentidos de la libertad y la información	
c) Paternalismo, menores e investigación.....	
d) Confidencialidad	
e) Libertad ante la muerte	
f) Las relaciones con el equipo sanitario	
g) Recapitulación	
8. Derechos a la asistencia sanitaria	
a) Justicia y desigualdad	
b) La distribución de recursos y el sistema sanitario	
c) Recapitulación	
9. Remodelando la naturaleza humana y buscando la virtud.....	
CAPITULO 2: ANALISIS Y CRITICA.....	
1. Comentarios.....	

- a) G. W. Trianosky
- b) S. G. Potts.....
- c) K. L. Vaux
- d) J. Kleinig
- e) D. H. Smith.....
- 2. Racionalismo y nihilismo
- a) El racionalismo
- b) El nihilismo
- c) La moral en dos planos
- d) Recapitulación
- 3. Kant
- a) El formalismo kantiano
- b) La adaptación de HTE.....
- c) La refutación del subjetivismo.....
- d) Recapitulación
- 4. Optimismo y conformismo
- a) La visión sartriana de la vida
- b) El optimismo de HTE.....
- c) La moral de cobardes.....
- d) Recapitulación
- 5. Religión étnico-política
- a) Las religiones étnico-políticas
- b) La bioética como visión religiosa.....
- c) Ética civil y religión civil
- d) Recapitulación
- 6. Ataque al catolicismo
- a) Concepción de lo religioso
- b) El protestantismo
- c) Tono general de los comentarios
- d) La nueva realidad sacra
- e) Recapitulación
- 7. Secularización y persona
- a) Secularización heterodoxa y ortodoxa.....
- b) La persona
- c) Recapitulación
- 8. Moral de su tiempo
- a) Tesis referidas por E. Anscombe
- b) Recapitulación
- 9. Dos conexiones con la realidad
- a) La práctica de la beneficencia.....
- b) El consentimiento informado
- c) Recapitulación
- 10. Conclusiones.....
- a) Los fundamentos.....
- b) Ética secular y religión
- c) Tópicos modernos.....
- d) Contradicciones
- e) Conocimiento teórico y conocimiento práctico
- f) La bioética secular como programa político

CAPITULO 3: TEORIA DE LA ACCION HUMANA	
1. Posibilidad de la fundamentación.....	
a) Los principios morales.....	
b) La tradición moral	
c) La argumentación filosófica	
d) Recapitulación	
2. El fin último.....	
a) Acción y perfección	
b) El fin de la acción.....	
c) La fundamentación de Finnis.....	
d) Medios y fines	
e) Recapitulación	
3. El bien sensible	
a) Los tres objetivos del obrar humano.....	
b) La vida sensible	
c) Los bienes sensibles son medios	
d) HTE y el placer.....	
e) Recapitulación	
4. El honor	
a) Vida necesitada y vida libre.....	
b) Lo arduo	
c) La vida política	
d) HTE y el honor	
e) Recapitulación	
5. La operación intelectual.....	
a) La contemplación.....	
b) El amor	
c) Necesidad moral de la revelación.....	
d) Replanteamiento de la ética.....	
e) Recapitulación	
6. Las virtudes.....	
a) Acto y disposición	
b) Virtudes y fines.....	
c) Otras precisiones necesarias	
d) Recapitulación	
7. La salud y el médico	
a) Concepto de salud.....	
b) Naturaleza de la Medicina.....	
c) Salud y felicidad	
d) Recapitulación	
CONCLUSIONES	
a) La bioética secular de HTE.....	
b) Debilidades de la bioética secular	
c) Fundamentos del acto médico	
NOTAS	
Introducción	
Capítulo 1	
Capítulo 2	
Capítulo 3	

BIBLIOGRAFIA

“... una cruzada de la humanidad en busca de la felicidad”.

Charles Chaplin: Tiempos modernos.

INTRODUCCION

El presente trabajo tiene por objeto el estudio crítico de la ética médica secularista, apoyándose, sobre todo, en el examen de la obra de Hugo Tristram Engelhardt, Jr. (HTE) *The Foundations of Bioethics*¹ que, hasta el momento, parece la elaboración más completa de la ideología secularista y liberal (en el sentido estadounidense del término) aplicada a la Medicina.

Antes de comenzar, conviene destacar algunas notas del ambiente de la ética médica norteamericana, bastante distinto del que reina actualmente en España, que permitirán entender mejor la postura de nuestro autor, muchas veces similar a la que se suele encontrar en su medio.

Hay que destacar la prevalente tecnificación de la Medicina estadounidense. La dominancia de lo técnico engendra problemas éticos: los datos empíricos que debe conocer todo buen médico ocupan hoy un espacio mental desproporcionadamente grande en comparación con aquella sabiduría humana de la que se impregnaba ya el estudiante o el médico novel con el contacto diario con sus maestros y con los enfermos. El estudiante debe pasar más horas en las aulas y delante de los libros que en el hospital; además, el aumento del alumnado ha hecho imposible esa infusión como por ósmosis desde su maestro de los criterios rectos de actuación médica: el doctor consagrado no puede llevar a su lado, al pasar visita, una muchedumbre de estudiantes. Y los médicos jóvenes que están haciendo la especialidad y acompañan al maestro no tienen tiempo, por la sobrecarga de trabajo, para entretenerse tratando estos temas a fondo con sus jefes, para que les trasmitan las facetas más humanas de la Medicina².

Además, el progreso técnico está poniendo en manos de los médicos procedimientos de actuación para los que la sabiduría y la prudencia del médico de antaño se encuentran sin respuesta. La técnica ofrece nuevas opciones que no tienen, al aparecer, una respuesta ética bien definida³.

Por esto, el médico recién titulado, y el que acaba de terminar su especialidad, conocen gran cantidad de datos científicos, tienen capacidad técnica para curar, pero disponen de un soporte sólo rudimentario de criterios morales para regir su vida profesional.

En los Estados Unidos, esta situación ha creado una demanda de criterios que aplicar en las situaciones conflictivas que se presentan en el ejercicio de la Medicina. Pero, muchas veces, esa demanda no se plantea por una inquietud moral o ética de los

médicos; lo habitual es que la propia complejidad de su acción técnica oculte al médico sus aspectos éticos⁴. Esa demanda de criterios de actuación proviene de la necesidad de prevenir las acciones legales por mala práctica. Los pleitos de los pacientes descontentos contra los médicos son muy frecuentes y se han encargado de mantener viva la preocupación por el paciente. Aunque sea de un modo muy legalista, el médico se ve obligado a decidir lo que debe hacer no sólo en el campo técnico, sino teniendo en cuenta también sus deberes con respecto al paciente⁵.

Por último, la peculiar idiosincrasia estadounidense, amante de la libertad y la democracia⁶, ha hecho aparecer en los hospitales los comités de ética como una institución omnipresente que emite su opinión acerca de los casos que se le consultan⁷.

Estas dos últimas características -situación de alto riesgo legal y resolución de conflictos por comités- de la sanidad estadounidense han hecho que proliferen dos familias de libros: una de casuística eticomédica, dirigida a presentar y resolver casos-tipo, sin meterse en más profundidades⁸; otra, más teórica, que pretende realizar una fundamentación filosófica de la ética médica. Entre estos últimos se encuentra la obra de HTE, *The Foundations of Bioethics*, que es objeto del presente estudio.

Esta obra contiene, entre otros⁹, dos elementos característicos de los desarrollos éticos estadounidenses: una íntima imbricación de los problemas éticos con los jurídicos¹⁰, y una fuerte preocupación por el consenso social en las decisiones de política sanitaria. Quizá por esta coherencia con el ambiente, el libro ha tenido gran aceptación y difusión en su país, lo que significa gran influencia en el mundo occidental. Por esto, el estudio crítico de la obra de HTE representa la observación y evaluación de un modo de pensar en Medicina que ha alcanzado amplio predicamento en nuestros días.

Hay que señalar, además, que la obra de HTE no se inscribe dentro de la tradición deontológica de la ética profesional del médico¹¹, sino que adopta unos planteamientos claramente progresistas, dentro de la corriente de la Bioética. Esta corriente surgió en los años 70 con la pretensión de terminar con las eternas discrepancias éticas que enfrentan a las diversas escuelas filosóficas. Su intento inicial fue fundamentar la ética en las ciencias que se reconoce universalmente como exactas, las ciencias empíricas¹². Aunque se acuñó así el término Bioética, sólo se consiguió que las disputas de autores y escuelas versaran sobre lo mismo, aunque con otro nombre¹³.

El término Bioética ha hecho fortuna, y se ha empezado a emplear también para designar la ética propia del médico o del biólogo¹⁴. Sin embargo, en HTE conserva su significado original de ética fundamentada en los conocimientos empíricos. Como veremos, se trata de un intento de fundamentación *ex novo* de la ética, y no sólo de la Ética médica.

En el presente trabajo, tras analizar las ideas bioéticas de HTE en el primer capítulo y hacer las críticas pertinentes en el segundo, nos ha parecido de interés añadir, en un tercer capítulo, algunas consideraciones filosóficas sobre la acción humana y la salud que permitan reivindicar los principios clásicos de la ética médica hipocrática que perviven en las diversas Declaraciones de organizaciones médicas y en los Códigos de Deontología médica.

CAPITULO 1

THE FOUNDATIONS OF BIOETHICS

El prefacio del libro de HTE es muy sugestivo de su contenido. En una sola página describe acertadamente la situación de confusión ética de la sociedad norteamericana en la que él vive y se plantea la necesidad de buscar una salida a las controversias que conmueven a la opinión pública. En una sociedad pluralista, donde entran en colisión los puntos de vista de las diversas religiones y opiniones seculares, es inevitable que se produzca una crisis moral permanente. HTE reconoce con pesimismo tal realidad: no parece posible que se consiga demostrar cuál es el bien al que deba dirigirse el hombre, o qué autoridad deba gobernarle.

Sin embargo, HTE niega que trate de fundamentar una ética secular y pluralista; justo al contrario: “he intentado encontrar los fundamentos para establecer racionalmente un punto de vista particular sobre la vida buena, y asegurar, por medio de argumentos racionales, la autoridad para poder implantarlo”¹. Sorprende a continuación anunciando que no ha podido encontrar tales argumentos racionales² y que, por tanto, su libro es, más bien, una muestra de la inevitabilidad del pluralismo y de las tensiones en el campo de la ética.

Por tanto, se limitará a realizar unas reflexiones acerca de las diversas corrientes discrepantes de modo que le permitan dar a las autoridades unos criterios, especialmente en el campo sanitario, de modo que la sociedad pueda seguir desenvolviéndose en unas condiciones pluralistas y pacíficas, a pesar de las tensiones que existen y existirán entre los diversos puntos de vista morales. Iremos desarrollando sus ideas en las páginas que siguen, dedicando un apartado a cada capítulo del libro.

1. El surgir de una bioética secular.

El primer capítulo de *The Foundations of Bioethics* pretende justificar el trabajo especulativo que en él se realiza partiendo, fundamentalmente, de una visión de la sociedad actual, secular y pluralista, sociedad que, según HTE exige, para su correcto funcionamiento, una ética secular.

a) Descalificación del pasado

Para aproximarse al tema del libro, en un breve inicio, más literario que de investigación histórica, HTE mira al pasado para intentar encontrar el origen del pluralismo en Occidente y se remonta, para esto, a los orígenes del Protestantismo. Desde que Lutero rompió la unidad del cristianismo medieval no le parece que haya habido unidad de criterios a la hora de decidir sobre el bien o el mal: las creencias religiosas monolíticas de tiempos anteriores se resquebrajaron. Antes del protestantismo las creencias fueron impuestas muchas veces a la fuerza y a nadie le cabía en la cabeza la idea de una sociedad secular pacífica: la represión caía sobre quien tuviera opiniones morales divergentes y las expresara.

Con el paso del tiempo, de esa sociedad monolítica surge un cierto pluralismo. Ve en la filosofía moral de la Ilustración la prueba de que todo intento de demostración de lo que es el bien en esa sociedad pluralista está de antemano condenado: todos los intentos ilustrados de elaborar unas leyes morales universales fracasaron³. ¿Qué queda por hacer entonces cuando se habla de ética? A su entender, lo único factible, dadas las circunstancias del rápido progreso tecnológico, del alto coste de la medicina, del franco pluralismo moral y del derecho legalmente reconocido a la autodeterminación, es “modelar una ética para los problemas biomédicos que pueda hablar con autoridad racional a la gran diversidad de puntos de vista morales existente”⁴, es decir, elaborar una política sanitaria.

Hay, por tanto, que olvidarse de las tradiciones religiosas (como cristianismo, judaísmo, etc.) o de otro tipo (marxismo) que pretenden sojuzgar a la gente con su punto de vista particular y construir, en su lugar, una ética secular, pluralista, bajo la que todos puedan convivir pacíficamente. Así, por ejemplo, HTE considera incongruente que el médico trate de imponer la idea aristotélica de actos naturales y antinaturales a la hora de atender a los homosexuales⁵. Tal idea ya no es aceptada. Es un presupuesto ni siquiera comprendido por el hombre en nuestra sociedad moderna y secularizada. De hecho, insiste HTE, hay factores evolutivos, que Aristóteles no conoció, que pueden hacer biológicamente ventajosa la homosexualidad⁶.

HTE considera que, desde este punto de vista, la bioética es la nieta de la Ilustración, pues, en los últimos 20 años, ha sido la única capaz de producir argumentos razonables en una época de incertidumbre⁷ y la única capaz de llevar adelante el ideal ilustrado de la razón como rectora de la conducta. Y va más allá: considera también que en una sociedad donde el aborto, la contracepción, la homosexualidad y otros muchos estilos de vida se han implantado con fuerza en los últimos años, hay que abogar, si se tienen los pies en tierra, por una ética pluralista y secular. La bioética es esta nueva ética pluralista.

La bioética se transforma así, en manos de HTE, en una empresa intelectual, y no fácil, pues pretende dar razones para lo que la gente hace sin prestar atención. Las usuarias de DIU, por ejemplo, no se plantean problemas sobre los cigotos que se desperdician, pues esto no tiene relevancia moral para ellas⁸, ni tampoco lo tiene el que puedan ser vidas biológicas o personales, etc. Pero HTE piensa que este modo de actuar no es adecuado: hay que tener en cuenta las consecuencias sociales de los actos. Esto se puede lograr en el ambiente médico, mediante conversaciones entre pacientes, médicos y enfermeras. De esas discusiones surgirá la bioética, que distingue lo moral y lo inmoral, y que permitirá vislumbrar una parte de la ontología que subyace a los problemas biomédicos.

La filosofía no queda, en consecuencia, aislada como una empresa intelectual, sino que debe dedicarse a ayudar a la cultura a clarificar su punto de vista acerca de la realidad y los valores. Así, es vital que, dentro de la búsqueda que es la bioética, la filo-

sofía oriente acerca de cuando comienza la vida humana personal pues, según la respuesta que se dé a la cuestión, la conducta deberá ser una u otra. Pero, aclara HTE, no hay que esperar respuestas definitivas. La filosofía avanza paso a paso clarificando, pero no existe un paso final que nos lleve a la luz. A pesar de todo, en ese progreso filosófico se puede descubrir a menudo que nuestras convicciones más profundas son simples prejuicios indefendibles⁹.

b) Definición de bioética.

Una vez hechas estas precisiones iniciales, HTE puede arriesgarse a ofrecer, no una definición, sino una descripción de la bioética: “La bioética es un sustrato filosófico que surge de un modo natural de la atención médica y del desarrollo de las ciencias biomédicas en un contexto social marcado por el pluralismo y por los rápidos cambios tecnológicos, pero sin ortodoxias impuestas. La bioética es el juego disciplinado de quienes intentan comprender el significado del nacimiento, de la copulación, de la enfermedad y de la muerte, especialmente si están en contacto con los cuidados sanitarios y las ciencias biomédicas. Estas reflexiones producen cambios en los puntos de vista culturales y en las praxis establecidas. La bioética es un elemento central de la autocomprensión y de la autotransformación de la cultura”¹⁰.

La filosofía, según esta concepción, entra a trabajar en la bioética para ayudar a clarificar los valores que se encuentran en la cultura de la sociedad¹¹. Para hacerlo, hay que evitar responder a los problemas biomédicos con lo que uno cree que es mejor para sí mismo, sin preocuparse de más, o con lo que a uno le parece correcto, porque estas dos posibilidades cierran el camino para que la moralidad pueda ser un elemento de cohesión pacífica entre los diversos miembros de la sociedad. Hay, por tanto, que buscar justificación a las decisiones que uno toma, de modo que puedan, por su coherencia teórica, implicar a las personas razonables, que entran así en la empresa de hallar ideas y justificaciones a sus actos¹².

El papel de la filosofía, y de los libros de bioética por tanto, consiste, según HTE, en un humilde trabajo de geógrafo, que va viendo y dibujando el mapa de las ideas y los valores, y llamando la atención sobre diversos aspectos descuidados u olvidados, dando, de este modo, un sustrato a quienes han de tomar decisiones de tipo moral. La mejor comprensión de los asuntos biomédicos que proporciona la bioética no es apodíctica (somos hombres, no dioses), como son provisionales las conclusiones que se pueden obtener de ella en la mayor parte de los casos¹³.

c) Bioética y religión

Al poner su bioética como el único camino realista hacia la ética racional, HTE se da cuenta de que ese esquema coincide demasiado con el que acaba de exponer de la religión antes de Lutero. Para evitar confusiones, se apresura a prevenirlas: es un error pensar en su bioética como en una nueva religión, que dice lo que está bien y lo que está mal. La bioética, tal como la plantea, sólo pretende ser un terreno común donde se resuelvan los problemas biomédicos, sin recurrir a ninguna inspiración divina; se trata de una visión meramente racional de las cosas. De este modo, la bioética podrá proporcionar un terreno neutral para las discusiones de temas biomédicos, y su pacífica resolución. La bioética, según la concibe HTE, no puede ligarse a concepciones religiosas o metafísicas e intentar imponerlas, sino que está al margen de toda tradición, incluso de

la mera tradición cultural de una sociedad particular. No está, por tanto, ligada a los conceptos de actos naturales o antinaturales de la tradición occidental.

HTE está de acuerdo en reconocer que una concepción religiosa particular de la vida proporciona respuestas claras y concisas a muchos problemas y, en ese sentido, da más seguridad. Su bioética secular no puede dar esas respuestas taxativas, pero ofrece ventajas a cambio: proporciona un medio en el que la tolerancia de los implicados en la sanidad permite a todos acceder a ella de un modo pacífico, sabiendo que no se acercan a un lugar donde les serán impuestos unos criterios sobre lo bueno y lo malo. A su entender, el surgir actual de la bioética secular -por el modo de expresarse parece que no es sólo él quien la propugna- es un reflejo de que la gracia de la conversión a una religión es un don divino que no puede venir impuesto desde fuera¹⁴.

Siguiendo este hilo, a HTE le parece que muchas de las concepciones occidentales, como la de la ley natural de Santo Tomás, existen porque suponen otra fuente de conocimiento revelado aparte de lo que la razón por sí sola puede alcanzar. Concretamente, los mandamientos de la tradición judeocristiana no se pueden alcanzar con la luz de la razón únicamente.

Le parece además que el ejemplo de la historia debe movernos a aceptar la bioética secular para evitar las guerras y represiones brutales que se han dado en el pasado con el propósito de imponer determinados criterios de bondad. Piensa también que hoy se da una separación entre las iglesias y el estado que puede permitir la tolerancia y la convivencia pacífica, de tal modo que se terminen las guerras y represiones. HTE piensa que si se respetan las reglas de su bioética, cada uno dispondrá de sí según quiera y sufrirá las consecuencias de sus decisiones si su estilo de vida es desviado, pero dentro de una convivencia pacífica y una tolerancia deseables.

Del mismo modo que en el individuo, HTE piensa que la tolerancia que se precisa en la sociedad producirá también efectos en el gobierno: su autoridad tendrá que terminar donde empieza la del individuo. Es justo el polo opuesto de la concepción de Santo Tomás, que pretende quemar en la hoguera a quien disienta de las ideas sostenidas por los gobernantes. La tolerancia es, según HTE, la virtud moderna que hay que aprender para evitar versiones modernas de la quema de herejes.

Para terminar este primer capítulo de su libro, HTE afirma explícitamente que las conclusiones que alcanzará a partir de lo dicho dejan sin fundamento mucho de lo que se cree bueno o malo por grupos particulares, y que a él mismo le ha supuesto momentos de asombro¹⁵, pero que es demasiado esperar que todo lo que vemos en la cultura actual puede encontrar justificación moral.

d) Recapitulación

HTE comienza su obra con una exposición de motivos para la bioética secular. Condena, en resumidas cuentas, el pasado histórico anterior a Lutero, en el que piensa que las opiniones morales de occidente eran coherentes. Su condena se debe a la causa que piensa tiene esa coherencia: la represión de las opiniones morales desviadas. Esta actitud le parece condenable, puesto que la Ilustración nos ha dado una demostración histórica de que la moralidad no se puede construir racionalmente.

A continuación, pone en épocas posteriores a la fractura de la unidad ideológica de Occidente la aparición del pluralismo, la diversidad de opiniones, que es tolerada y respetada. En esta nueva situación, afirma, es necesario que existan algunas directrices de orden público que permitan ese pluralismo, de modo que se posibilite la convivencia pacífica de los miembros de la sociedad. Esas directrices, sin embargo, no deberán cons-

tituir una nueva ortodoxia que oprima a quien no la acepte, sino un simple terreno de convivencia pacífica donde dirimir las diferentes opiniones morales.

La bioética que propugna es, en este sentido, algo muy distinto a las religiones y a las otras ideologías que tratan de imponerse a los hombres por la fuerza. Mientras que las religiones y otras ideologías no tienen fundamento racional alguno, la bioética es secular, es decir, abandona el posible auxilio de una hipotética gracia para fincar en lo que la razón sola puede decirnos. No se consigue una gran concreción de resultados, afirma, pero sí un marco de trabajo para la vida cotidiana del ciudadano de una sociedad secular y pluralista, y permite ver como infundadas racionalmente muchas opiniones morales que tenemos por demostrables.

2. Fundamentos intelectuales de la bioética.

En el segundo capítulo de su obra, HTE despliega las razones que le llevan a defender su bioética. Su estilo, que en el primer capítulo ha sido claro y brillante, cambia algo y se vuelve más premioso y abigarrado; continúa, sin embargo, con la técnica retórica que ha venido empleando: insertar, en el momento adecuado, ejemplos que atraigan la atención del lector y le inclinen a aceptar los razonamientos que se vierten a continuación.

El capítulo es denso, pues irá tratando y eliminando todas las opiniones incompatibles con la suya. Irá excluyendo, como posibilidades de fundamentación de la bioética, el recurso al razonamiento filosófico creacionista, las normas legales vigentes en la sociedad, la religión, la argumentación fenomenológica y las reglas morales. Al final, su bioética quedará reducida a establecer un consenso minimalista entre las diversas posturas morales que existan en la sociedad, con una peculiar distinción entre la bioética general y la ética de las comunidades particulares.

Aunque el resumen de sus afirmaciones se haga algo tedioso, lo recogemos a continuación, pues da idea de cómo HTE resuelve las cuestiones fundamentales de su obra. En líneas generales, puede decirse que este capítulo es una buena muestra de la erudición del autor, aunque en muchos momentos se eche de menos una mayor profundización en los temas que va tocando para descartarlos.

a) La presunción politeísta

Una vez visto, en el capítulo anterior, el objetivo que debe alcanzar, HTE concreta, como primer paso, el método de la bioética secular, que después aplicará a los problemas biomédicos más debatidos. El método viene constreñido por unos presupuestos previos, que nos muestra la observación: en la moral hay controversias, y la bioética no es una excepción a la regla. Ante las dudas que surgen ante, por ejemplo, una amniocentesis para provocar un aborto, la respuesta depende de la ontología (¿son los fetos personas?), y la ética (¿debe ayudarse a la mujer que quiere el aborto con esta técnica?) que se consideren. Para tomar la mejor decisión, además, esa mejor decisión depende de para quién y de con respecto a qué criterios.

Tras esta primera aproximación -la decisión ética depende de muchos factores- HTE extrapola: quien puede tomar la decisión ética perfecta es la Deidad, pues conoce todo, ya que lo ha hecho. Pero le parece que la Deidad no le habla a todo el mundo, pues hay discrepancias, tanto a la hora de opinar sobre lo que las cosas son, como a la hora de decidir lo que debe hacerse. Sólo se podrían dar respuestas morales concretas a los pro-

blemas éticos si se pudiera participar del punto de vista de la Deidad, y esto es lo que explica, según su punto de vista, la coherencia y exactitud que Descartes, Spinoza y Leibniz tienen en el terreno ético: sus filosofías parten del punto de vista de la Deidad.

Este modo de elaborar ética es lo que llama la presunción monoteísta. Aunque tiene la ventaja de dar respuestas concretas, no le parece claro que sea verdadera: puede haber muchos dioses y diosas que den origen a gran disparidad de opiniones. Le parece que, hablando poéticamente, se puede decir que es más sensato abrazar la presunción politeísta, que justifica mucho mejor el pluralismo moral actual¹⁶. No le parece plausible defender la propia postura en el campo de la ética apoyándose en algún tipo de conocimiento que es exclusivo de Dios.

Como consecuencia de esta afirmación, la bioética queda reducida a lo que se puede ir elaborando con los puntos de vista limitados de los hombres, que han de ir construyendo poco a poco respuestas que no pueden llamarse nunca correctas o incorrectas de modo absoluto, pues carecemos de un punto de vista absoluto (es decir, nos encontramos en una presunción politeísta). Así, lo que se cree correcto varía de una comunidad a otra o, más bien, del sentido moral de un individuo al de otro.

HTE propone, por tanto, una bioética que se limite a discutir sobre hechos y valores. Los hechos, por ser algo que está ahí, inamovible, son irrefutables, pero los hechos no pueden forzar a obrar de un modo determinado, ya que lo que realmente importa en la bioética es la valoración de esos hechos. Como carece de un punto de vista objetivo o absoluto para juzgar los hechos (ha aceptado la presunción politeísta), es necesario plantearse algunas reglas puramente formales que permitan resolver las dudas.

HTE se da cuenta de que la solución que acaba de proponer puede parecer un círculo vicioso, pues los hechos llevan a lo que debo hacer aplicando las reglas formales, y la única explicación de lo que debo hacer son también las reglas. Encuentra la salida a esta aparente petición de principio afirmando que puede tolerarse la falta de solidez de la argumentación si abarca suficientes datos con respecto al hecho que se trata de juzgar y es, de ese modo, esclarecedora¹⁷.

Aceptando sin más esta salida, HTE se pone a buscar las reglas formales que acaba de proponer y afirma que se pueden encontrar en la filosofía de Kant; sus máximas morales se pueden aplicar según la condición antedicha; en su opinión, Kant, a la hora de elaborar su ética, abandonó la realidad en sí misma (esto es, el punto de vista de la Deidad), y se limitó a considerar lo que pueden conocer espaciotemporalmente y sensiblemente un número finito de conocedores. Nuestro autor piensa que con estos presupuestos se pueden dar soluciones a los problemas morales, y que no entramos en un coto cerrado sin respuesta posible, como pretendía Hegel, al imaginar como infranqueable la separación entre sujeto y objeto¹⁸.

Y, considerando con esto solucionados los extremos que ha planteado hasta el momento, pasa a explorar los problemas para el desarrollo de una ética general (aplicable a todos) y secular, y a ver cómo esa ética se puede justificar intelectualmente.

b) La ética secular

HTE hace su primera aproximación a la ética por la etimología: la palabra ética, lo mismo que la palabra moral, significa lo acostumbrado, lo que se suele hacer. La ética y la moral de los diversos pueblos son su modo habitual de actuar que, para comunidades pequeñas, es algo que se da por supuesto y que es la base de todos sus razonamientos éticos.

La palabra ética designa también el conjunto de reglas de un grupo profesional, como los abogados o los médicos; estas normas pueden quedar reducidas a veces a un conjunto de simples reglas de etiqueta que, aunque no estén planteadas como una exigencia moral, no son triviales. Son más parecidas a leyes que a normas de urbanidad. Sin embargo, sólo podrían castigar mediante la desaprobación o el ostracismo¹⁹.

Partiendo de estas leyes particulares de la clase médica, nuestro autor extrapola de nuevo: muchas veces se confunden los cánones de la conducta legalmente correcta con los cánones de la conducta éticamente correcta; lo ético y lo legal se confunden. Observa, además, que no se habla sólo de buenas o de malas leyes, sino también de leyes que deben o no deben ser obedecidas, como sucede con las leyes que limitan las libertades básicas del hombre. De estas observaciones concluye que las leyes son, como máximo, un reflejo parcial de las costumbres de la sociedad, pues son “como una criatura nacida de las fuerzas políticas y del compromiso” entre ellas²⁰: “Las leyes son, como máximo, el reflejo de una parte de los modos de comportarse de una sociedad”²¹.

Llegado este punto, da un paso más: si hay un pluralismo moral, esto es, si los ciudadanos no comparten un mismo fondo de cánones de probidad moral, las leyes y regulaciones deben cumplir entonces un nuevo papel: ser como el cemento que una a los diversos grupos en desacuerdo. Cuanto más heterogénea sea la sociedad, más reglas de acción debe haber, de modo que la sociedad siga teniendo una unión coherente. Un hecho que le mueve a aceptar en su bioética este papel de las leyes es el hallazgo de muchas que no se cumplen por haber cambiado el sentido moral de la sociedad al respecto. Así sucede, por ejemplo, con la prohibición del coito oral, que las estadísticas muestran que se practica²²: si actualmente esa ley no es reflejo de la conducta social, eso muestra que las leyes tienen que cumplir otro papel, el de dar coherencia a opiniones diversas.

HTE coloca en la religión otra fuente de opiniones morales. Afirma, como ejemplo, que las leyes en países mayoritariamente católicos prohíben el aborto. Pero, a su entender, este tipo de prohibiciones es difícil de demostrar de modo racional desde una perspectiva secular. A quienes tengan una revelación particular les basta ésta para admitir que una determinada acción es incorrecta (como puede suceder con la negativa de los testigos de Jehová a recibir transfusiones de sangre), pero esto no puede ser demostrado en un contexto secular, del mismo modo que no se puede demostrar todo lo que se pretende que tiene por fundamento una realidad trascendente²³.

A su entender, los que se apoyan en la revelación religiosa tienen la ventaja de la claridad en lo que debe o no debe hacerse. Pero tienen a la vez la desventaja de que el idioma en que se ha de transmitir la revelación de Dios es limitado y con debilidades; como ejemplo y resultado de estas dificultades HTE cita el hecho de que, entre los católicos, hay grupos que opinan que el control de la natalidad es bueno y permisible. Piensa que sólo con una gracia especial de Dios puede una persona hablar de la verdad absoluta²⁴, pero esa gracia especial le parece escasa, pues lo que ve en el campo moral es una cacofonía de mil opiniones diversas. En resumen, para él no hay evidencia de esas revelaciones especiales.

Como resultado de esta incursión en la religión, HTE encuentra que, como no es frecuente la conversión a una religión ni hay una ortodoxia impuesta, lo que se necesita en la sociedad secular pluralista es un terreno moral común establecido de modo pacífico por consenso. Este terreno no puede ser la religión, sino que es la moral secular que puede fundamentar racionalmente y justificar los diversos puntos de vista morales de cualquier comunidad.

c) La justificación de la ética

Como resultado de las reflexiones anteriores, HTE se encuentra ahora en una dificultad: ¿cómo justificar algún conjunto de normas o reglas morales? El problema es evidente, pues no le sirve ni lo que está culturalmente aceptado -hay minorías que piensan de otro modo-, ni el punto de vista de una religión particular -que exige una gracia de dudosa existencia-, ni la satisfacción de la conciencia personal.

Antes de dar su solución, invalida la argumentación fenomenológica en el terreno moral. Con algo de ironía afirma que hay muchos argumentos morales de una belleza formal extraordinaria²⁵, pero que no sirven para su propósito porque su punto de partida no es algo compartido por toda la comunidad: suenan muy bien, pero no significan nada para mucha gente. Es preciso, pues, buscar, como en las ciencias empíricas, por encima de las posibles influencias culturales, un fundamento comprobable que pueda ser aceptado por todos.

En una breve digresión, HTE muestra el método empírico como algo que, en su terreno, es ideal para llegar a un acuerdo sobre las cosas: las teorías de los diversos autores se contrastan con la realidad y se llega así a la verdad, más o menos completa, pero a una verdad que no se reduce a ser mi verdad particular. Es una verdad que hace referencia directa a la realidad, que se impone por sí misma.

Para llegar a la base común que pretende patrimonio de su bioética, y como conclusión de esta escapada, HTE postula la necesidad de acudir a esa verdad demostrada e irrefutable científicamente que, combinada con unas cuantas reglas formales de razonamiento, nos ayude a encontrar las respuestas a las cuestiones éticas²⁶.

En esta búsqueda de unas reglas morales universalmente aplicables, la experiencia de lo que otras culturas estiman como correcto o incorrecto tiene, según HTE, valor heurístico, nos guía hacia lo que buscamos²⁷. Sin embargo, no se trata de escoger el comportamiento moral que consideramos mejor de entre las diversas culturas, pues eso significa tomar partido por una concepción moral particular. Ese es un comportamiento bueno para un individuo o un grupo particular solamente, pero no está justificado generalizarlo.

Para estructurar su modelo, nuestro autor distingue tres momentos en la acción moral: la génesis de la opinión moral, su justificación desde el punto de vista moral y lo que impele racionalmente a actuar de acuerdo con una moralidad²⁸.

Con respecto a la génesis comenta que, aunque la opinión moral nazca en un medio que posee una moralidad occidental, no puede decirse que la moralidad generada sea meramente occidental, sino que tiene muchos elementos universales.

Al hablar de la justificación de un punto de vista moral, afirma que ya ha sugerido el procedimiento: es paralelo al de la ciencia, que permite contrastar pareceres, fijándose, a fin de cuentas, en la realidad. En esta justificación de los principios morales se apoya el tercer paso: asumir una proposición particular como correcta²⁹.

HTE, después de estas precisiones, deduce que la moralidad es como una empresa intelectual, que va identificando la moralidad verdadera y la separa de las reglas, tabús y leyes más o menos restrictivas que tiene una sociedad concreta. Después de dejar el estudio de la ley para un capítulo posterior, ataca otro problema que se plantea como perentorio llegado este punto: la justificación de unas reglas que permitan conocer la importancia relativa de las diversas acciones y que faciliten el obrar en consecuencia.

Según nuestro autor, se pueden justificar estas reglas según cinco modos clásicos de hacerlo: apoyándose 1) en la intuición moral, 2) en las consecuencias de las elecciones, 3) en lo que opina un observador neutro y no comprometido en el resultado de la elección, 4) en el análisis de la elección moral o 5) en el de la naturaleza de la realidad;

o, más brevemente, en tres: 1) en las intuiciones morales, 2) en la forma del razonamiento moral, o 3) en alguna realidad objetiva.

Sin embargo, para HTE estos tres caminos posibles para buscar unas reglas de comportamiento le parecen abocados al fracaso porque la intuición moral es incompatible con la idea de una regla moral, porque el análisis de la forma del razonamiento moral no aporta contenidos morales, y porque el examen de la realidad objetiva nos muestra lo que es, pero no lo que debe ser³⁰.

Ante el fracaso de hallar reglas morales para su ética secular general, HTE la encuentra abocada al nihilismo: todas las opciones son igualmente defendibles. Y mucho más si se trata de posturas éticas concretas: las reglas morales de los judíos ortodoxos son tan carentes de fundamento racional como las de los baptistas o las de cualquier otro grupo particular distinto.

d) Salida del nihilismo

Para escapar de este callejón sin salida, HTE recurre a lo que ha dicho poco antes: si la ética no puede dar reglas morales capaces de guiar nuestra conducta, preguntarse por una cuestión ética es buscar una respuesta racional que no esté basada en la fuerza. La ética se convierte, de este modo, en una actividad de resolver controversias³¹.

En esta resolución de controversias, no valen como argumentos ni la fuerza, ni la conversión de unos a la postura de otros, ni los razonamientos lógicos, quedando lugar sólo para procedimientos de conseguir el acuerdo mutuo³². Piensa que sólo de este modo puede conseguirse, por ejemplo, que la autoridad pública tenga un peso moral, y que sus decisiones no sean un mero imponer por la fuerza la opinión de quienes están en el poder.

HTE afirma haber encontrado así la salida de la vía muerta a la que parecía haber llegado: mantener como valor máximo el respeto mutuo y llevar a cabo la negociación pacífica de los problemas. El acuerdo mutuo, sin embargo, no significa para él la democracia en la ética. La autoridad pública no puede encontrar en el apoyo de la mayoría la razón suficiente para imponer su voluntad a una minoría. El juicio último de los acuerdos en el terreno moral viene a ser “Podemos hacer esto con respecto a todos los implicados que se han mostrado de acuerdo”, pero no se pueden tomar medidas contra quienes no lo están. Hay que evitar a toda costa la violencia injustificada contra el inocente³³.

Este resultado de las discusiones para llegar a un común acuerdo en las cuestiones morales le parece evidente desde el momento en que ha admitido inicialmente que nos movemos en una sociedad secular y pluralista. En este medio, nadie puede arrogarse haber alcanzado la verdad absoluta -que, por tanto, no puede ser impuesta- porque no puede ser conocida como tal³⁴. De este modo, aunque la autoridad de un país declarara, por ejemplo, que el aborto no debe practicarse, una mujer que no esté de acuerdo tendrá siempre el derecho moral³⁵ de buscar algún médico que se lo practique.

Por otra parte, a HTE le resulta evidente que los principios éticos clásicos no sirven para establecer lo que es bueno o malo sin más. Pone como ejemplo a Aristóteles; este filósofo vivió en una pequeña ciudad, donde los problemas se podían resolver totalmente, porque los pocos cientos de miles de ciudadanos de la *polis* cabían bien dentro de un solo esquema de comportamiento moral³⁶; sus soluciones concretas, y el modo cómo se llegó a ellas, no son trasplantables a otras sociedades mayores, en que la población es mucho más numerosa y diversa.

e) Los dos planos de la vida moral

Una vez solucionados los diversos problemas que se le han ido planteando, HTE termina mostrando cómo, según su hipótesis, se desarrolla la vida moral. Para esto, usa dos términos: comunidad y sociedad. Una comunidad es un conjunto de personas unidas por lazos que les permiten tener puntos de vista comunes en el terreno moral, mientras que una sociedad es un conjunto de comunidades en el que el consenso en el terreno moral no es total, sino que se caracteriza, más bien, por la diversidad de opiniones morales entre las diversas comunidades.

Dentro de una comunidad está perfectamente claro lo que se debe hacer u omitir. En ella no se da un simple conocimiento de los valores contenidos en las cosas, sino que se da también una visión articulada del mundo y del significado de las cosas. Aceptar un hijo enfermo o impedir su nacimiento mediante el diagnóstico prenatal y el aborto es un ejemplo de algo que está perfectamente definido dentro de las comunidades³⁷.

En las comunidades morales particulares se encuentra una vida moral plena y concreta a la vez. Los médicos y enfermeras que pertenecen a ellas aprenden su modo particular de concebir la atención sanitaria de modo correcto por medio de “modelos tipo”. Este aprendizaje práctico está arropado por toda una cohorte de “historias de héroes, leyendas de santos, novelas, poemas y cuentos”³⁸. En este sentido, HTE ve estos modelos de comportamiento como algo instructivo a la hora de la práctica médica, y estima que la literatura puede jugar un gran papel a la hora de la formación del médico e incluso también del paciente.

A este nivel de comunidades, hay muchas posibles versiones particulares de lo que es el bien moral. Entre ellas, ¿qué hace preferible, por ejemplo, la de un baptista piadoso a la de un homosexual ateo? Nuestro autor piensa que la elección no puede apoyarse en argumentos racionales. Sí resulta evidente, dentro de la visión particular de una comunidad, lo que es bueno y lo que es malo elegir, y la elección se presenta como un deber moral; pero, para un extraño, esa elección no sólo no se le presenta como un deber moral, sino que no encuentra nada de particular que le mueva a una elección concreta.

Entre los muchos ejemplos que da para ilustrar su idea, HTE aduce el suicidio. Este, dentro de una comunidad con visión religiosa de la vida, es visto como algo que Dios desapruueba y que, por tanto, no debe hacerse; pero fuera de esa comunidad, el suicidio es un derecho que se puede defender, basándose en argumentos racionales. Dentro de una comunidad particular la vida y la muerte tienen un sentido que hace evidente la ilicitud del suicidio, pero esta convicción sólo está en los verdaderos creyentes o convertidos. La tarea que se plantea a una sociedad secular y pluralista es buscar el sentido de la vida, de modo que aún dentro del pluralismo pueda haber una cierta comunión de significados entre las diversas comunidades³⁹.

Además, en la sociedad pluralista de HTE, resulta lógico que el verdadero creyente, o aquél que intenta comportarse como tal, se encuentre en un medio profundamente desagradable pues, a fin de cuentas, el creyente se cree en posesión de la verdad, cualquiera que esta sea⁴⁰. La vida en la sociedad pluralista hace que la tolerancia -la sōfrosyne de la Grecia clásica, precisa HTE- sea una virtud que hay que valorar por encima de las propias creencias, a pesar de ser para el creyente una idea vacía e insípida. A pesar de creer en su propio dios, el creyente debe tolerar los dioses y diosas de los demás; tiene que someterse al triunfo de la presunción politeísta.

HTE remata su capítulo sobre los fundamentos intelectuales de la bioética con unas conclusiones que redacta en estilo impersonal: la ética secular se muestra como un

marco vacío donde compiten las diversas doctrinas éticas, no por imposición mediante la fuerza, sino por la riqueza de su contenido interior y por la competencia y la capacidad persuasiva a través del testimonio de quienes las practiquen.

En este contexto, muchas presunciones de bondad moral son subjetivas y relativas. Nuestro autor sitúa así la ética como la alternativa dialéctica a la violencia en la solución de los conflictos entre las diversas opiniones. Así, por ejemplo, no habiendo argumentos apodícticos acerca de la bondad o maldad del aborto, si se enfoca el problema desde la ética general secular, debe mantenerse que la mujer tiene derecho a que se lo practiquen, aunque desde el punto de vista de una comunidad moral particular se considere equivocado ejercitar ese derecho⁴¹.

Para HTE, la vida moral tiene, por tanto, dos niveles o dimensiones. Uno corresponde a la ética secular, pobre en contenidos, pero dotado de la propiedad englobar a muchas y diversas comunidades de opiniones divergentes. El otro es el correspondiente a las comunidades particulares, donde se puede encontrar una visión plena de contenido de la vida moral buena. El primer nivel se puede defender y mantener con argumentos racionales, mientras que el segundo se basa en premisas indemostrables.

A su entender, por tanto, el médico debe moverse en dos niveles morales; viéndolo, por una parte, lo que le parece correcto según su posición personal y teniendo presente, por otra, que se mueve en una sociedad secular pluralista. Así, si a un médico católico acude una mujer solicitando la práctica de un aborto, no puede practicarlo debido a sus creencias, pero debe informar a la mujer de que la atención que le presta está limitada por sus creencias, y debe dirigirla a otros médicos⁴².

De este modo, los profesionales de la sanidad deben ser, por una parte, como burocratas que ven a sus pacientes como extraños en el terreno moral y aplican unos protocolos sistemáticos sin imponerles, para evitar conflictos o malentendidos, ningún criterio moral. El consentimiento informado es la situación típica del médico en cuanto burocrata: el médico va exponiendo sus puntos de vista técnicos al paciente, que presta o no su aquiescencia, según sus deseos. Por otra parte, deben ser como geógrafos que exploran el terreno y que, gracias a su experiencia, aprenden a conocer las vivencias que acompañan al enfermar según la persona que tienen delante, y aprenden a tratar la enfermedad según es el paciente. Se moverían así en los dos niveles de la vida moral.

De todo lo dicho, HTE concluye que para un problema determinado no pueden preexistir soluciones concretas desde el punto de vista de la moral secular y pluralista: cada caso debe solucionarse según el análisis “geográfico”, moralmente neutro, del paciente y teniendo también en cuenta las personas implicadas en la acción médica.

f) Recapitulación

En el segundo capítulo de *The Foundations of Bioethics* comienza la elaboración detallada de la ética secular que ha postulado en el capítulo inicial. El punto de partida es la “presunción politeísta”: las controversias en el terreno moral, que parecen no tener fin, lo tendrían si hubiera un conocimiento real de lo bueno y lo malo. Como la Deidad tiene conocimiento de todo lo que ha hecho, las disputas éticas significan fundamentalmente que no existe una revelación de la Deidad, o que hay más de un dios.

Sea como sea, el resultado final es que la ética está condenada a no poder decir dónde está el bien, sino a ser una dialéctica sobre hechos y valores, con la ayuda de unas reglas formales que, inspiradas en la filosofía de Kant, permiten una discusión lo suficientemente amplia como para resultar esclarecedora.

Considera a continuación el concepto de ética, partiendo de la etimología, y examinando el sentido moral de las leyes deontológicas y leyes civiles, así como el contenido moral de la religión. Desecha esta última como fuente de opiniones morales. En consecuencia, establece la necesidad de la ética secular como único medio en el que puede darse la convivencia pacífica entre las diversas opiniones morales que conviven en la sociedad pluralista. La ética secular es un terreno ético común pacíficamente establecido por consenso.

En ella son inservibles las diversas fuentes de opinión moral hasta ahora vigente, bien por la imposibilidad de que sus afirmaciones puedan ser objeto de discusión intersubjetiva -subjetivismo, opiniones religiosas-, bien por la ausencia de contenidos morales -formalismo moral, estudio empírico de la realidad-. La ética secular parece así estar condenada al nihilismo, si no fuera porque para evitar este callejón sin salida, HTE reduce la bioética secular al papel de procedimiento formal de discutir las diferentes opiniones morales y solucionar las diferencias sin apelar a la violencia.

La vida moral se desarrolla de este modo en dos planos: por un lado, el general secular de la sociedad, que es un entramado vacío capaz de contener las diversas opiniones morales encontradas; y, por otro, el particular de cada comunidad, que permite que la vida moral llegue a tener una plenitud y concreción mayores.

Cada médico tendría que actuar profesionalmente como perteneciente sólo al plano secular, aunque en su conducta privada individual debe comportarse como le pidan las reglas de su propia comunidad particular. Esta conducta, termina HTE, es profundamente desagradable para quien tenga fe en unas creencias firmes, pero es absolutamente necesaria para que la sociedad secular pueda vivir en convivencia pacífica. La tolerancia es una virtud cardinal en la sociedad pacífica que propone.

3. Los principios de la bioética: autonomía y beneficencia

Una vez que ha sentado la posibilidad de la bioética secular y establecido su método -la discusión pública y el consenso-, HTE se aplica a estudiar los contenidos concretos de dicha ética secular general, que deberán ser el marco vacío donde se muevan las distintas opiniones éticas de las diversas comunidades particulares.

Los principios éticos que deducirá son el de autonomía y el de beneficencia; HTE dará a estos principios un significado muy particular, significado íntimamente relacionado con su exigencia de tolerancia en la sociedad secular y pluralista.

a) Libre negociación y beneficencia

Puesto ya a edificar la ética pluralista, HTE afirma que se debe adoptar un método parecido al científico que usan las ciencias empíricas. Del mismo modo que en la ciencia se ponen de acuerdo los expertos para aclarar un conocimiento teórico, hay que hacer lo mismo con lo que se considera que debe o no debe hacerse, independientemente de que después se muestre falsa toda una concepción, del mismo modo que la inducción científica siempre está expuesta a fallar. Si no hubiera más que un solo hombre, esta labor no sería necesaria, pero se hace imprescindible debido a la existencia de la comunidad, a la intersubjetividad presente en la relación médica.

Para nuestro autor, al llevar a cabo esta puesta en común, “el principio moral cardinal será el respeto mutuo en la negociación común y en la creación de un mundo moral concreto”⁴³. Pero, paradójicamente, de esta negociación no puede salir ningún

precepto taxativo. El “mundo moral concreto” es, simplemente, el marco moral vacío de la sociedad; y la negociación social busca, más bien, falsar pretendidas reglas morales y comprobar que son válidas si las adopta alguien porque quiere. Dentro de este planteamiento, la acción moral en la sociedad no está agujoneada por un deber que exige ser elegido, de modo que la sanción de violar el deber fuera el trato violento o la sensación de culpabilidad; la elección es libre; y cuando, por irracionalidad o por equivocación, haya error en la elección, la única sanción consiste en no conseguir los bienes que se pretenden, por no haber escogido lo que realmente se quiere⁴⁴.

A continuación HTE pasa a estudiar los principios generales rectores en la ética pluralista: el de autonomía y el de beneficencia. Aparentemente, por ser principios positivos concretos, no pueden tener fundamento secular general. Pero mirados con más atención, vemos que no es así; en este sentido, nuestro autor estima que Kant, cuando consiguió deducir principios morales concretos de aplicación universal, lo hizo descendiendo al terreno de una visión particular del mundo, visión que no va a emplear en su demostración.

Para mostrar que el principio de autonomía es universal, nuestro autor observa en primer lugar que no existe contradicción entre la necesidad de mantener la libertad o autonomía como principio moral cardinal y la consideración particular que una moral concreta concede a la libertad. En efecto, la libertad como principio moral cardinal es, más bien, condición de posibilidad de la moral, mientras que la consideración que haga de la libertad una moral concreta es la libertad considerada como un valor. Así, no hay contradicción entre la necesidad de admitir la libertad como principio básico y no dar ningún valor preestablecido a la libertad, de modo que ésta pueda ser considerada de modo diverso por las distintas comunidades⁴⁵.

Por otra parte, HTE considera que el principio de beneficencia tampoco es una intromisión en las moralidades particulares. Esto lo mostró Kant cuando hizo ver que, si no se acepta este principio, se cae, no en una contradicción lógica, sino en una contradicción de la voluntad: si alguien decide no ayudar nunca a los demás está negando a la vez sus propios deseos, ya que hay situaciones en la vida en las que el hombre necesita del apoyo y del amor de los demás, pero, por su decisión de rechazar el principio de beneficencia, sea para sí, sea para los demás, se excluye de ese apoyo, de ese amor⁴⁶.

Pero este argumento de Kant -afirma- no es definitivo para tener que aceptar el principio de beneficencia como obligatorio. En una sociedad en la que se vive en convivencia pacífica, la actitud del que se niega a practicar la beneficencia no puede ser forzada mediante la violencia. Así, mientras que el principio de autonomía es constitutivo, el principio de beneficencia es universal pero sólo exhortativo. Además, la moral no se mueve sólo por decisiones racionales, sino que se forman también vínculos de simpatía que permiten, sin defender hasta el límite el principio de beneficencia, tener una convivencia en que la beneficencia se practique de mutuo acuerdo por la mayor parte de la gente⁴⁷.

HTE se plantea, llegado a este punto, cuál es la naturaleza de las sanciones morales en el universo moral que está construyendo, que no pueden proceder ni de las leyes ni de la religión. Si se siguen coherentemente las guías que ha esbozado para tener una comunidad pacífica, resulta evidente que las sanciones en el terreno moral no pueden consistir en multas, cárcel o cosas similares, sino que se trata solamente de una “sanción intelectual”: si no se elige lo que se quiere, no se satisfacen los deseos; HTE llama a esta frustración “error moral”, y este “error moral” es la sanción a la elección equivocada⁴⁸.

La beneficencia queda así como uno de los principios básicos del obrar moral. Pero no se pueden determinar las acciones que abarca sino recurriendo a la moral particular de

una comunidad concreta. La ética pluralista no puede dar un elenco de lo que debe hacerse para beneficiar a los demás, pero el deber de beneficencia debe ser, sin embargo, un principio admitido por todos en la sociedad. De este modo, quien pretende imponer su opinión contra lo que los demás consideran que es un bien, se saldrá automáticamente del juego de la beneficencia en la sociedad pacífica, y no tendrá después derechos cuando la sociedad distribuya sus beneficios sociales (*welfare*)⁴⁹.

De este modo, HTE no atribuye a la autonomía contenido moral. Es la beneficencia quien se lo presta. Así, cada uno debe, por iniciativa propia, hacer el bien a los demás. Sin embargo, el contenido moral de la beneficencia que se pretende practicar sólo existe en la comunidad particular. Como ha considerado que en una sociedad pacífica no pueden imponerse a los demás las propias ideas, la beneficencia obliga a hacer a los demás lo que ellos consideran que es el bien, lo bueno. Puede surgir una dificultad cuando el que está obligado a hacer el acto de beneficencia considera que lo que hace es malo. En estos casos, el que actúa no está obligado a hacer ese acto de beneficencia, pero continúa obligado a practicar la beneficencia si no quiere verse marginado de la comunidad moral a la que pertenece⁵⁰.

Al pretender justificar racionalmente los principios de la moralidad vistos hasta ahora, nuestro autor se encuentra, como ya hemos notado, sin argumentos racionales apodícticos. Falta una justificación racional última, que sí se puede dar en una comunidad particular, gracias a las premisas que esa comunidad posee sobre la moral, aunque esas premisas son injustificables. Aún así, hay cierta base para poder justificar estos principios. Esta base es la realidad. La realidad es algo que puede estudiarse científicamente, algo objetivo, que puede ser comprendido por la gente⁵¹. Aunque la apreciación de lo que es bueno o malo depende del sujeto, la objetivación científica permite el entendimiento en el terreno moral, al menos en los principios más básicos, al clarificar el objeto sobre el que versa la valoración moral. Así se puede configurar una sociedad en la que la convivencia pacífica y la tolerancia sean la regla de oro, sin caer en dogmatismos de ningún tipo.

De este modo HTE deja establecidos unos principios generales de autonomía y beneficencia que no pueden ofrecer contenidos concretos; para la actuación moral hacen falta unos principios morales no generales, que se pueden denominar teleológicos, pues miran a los fines concretos de las acciones particulares, y en ellos se encuentran los bienes o males particulares a los que hay que aplicar los principios generales de autonomía y beneficencia. Valorando si de la acción que se pretende se va a derivar un bien o un mal, se puede determinar lo que debe hacerse⁵².

b) El error moral

Llegado este punto, nuestro autor se plantea una dificultad seria para armonizar autonomía y beneficencia. Del principio de autonomía (no puedo ejercer la fuerza contra el inocente que no consiente en ello) se deriva la imposibilidad de forzar a nadie a practicar la beneficencia (no se puede obligar a hacer el bien) si un individuo valora más su capricho que hacer el bien a los demás. No se puede decir que esa persona, mientras no pretenda imponer su opinión mediante la violencia, no puede convivir en esa sociedad. Lo más que se puede decir en estos casos es que “Fulano tiene derecho a hacer eso; pero está equivocado”⁵³. Evidentemente, este “está equivocado” sólo tiene sentido desde la moralidad de una comunidad particular, ya que desde la moralidad general secular son injustificables la mayor parte de las posiciones particulares de la moral.

HTE cambia así el sentido de la definición clásica de justicia: “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido”. Dentro de su concepción, se puede aplicar con toda propiedad a las relaciones que se establecen entre los hombres de distintas comunidades morales; como “lo que le es debido” depende de la concepción particular del bien que tiene la otra parte, la justicia se muestra en realidad como el respeto a la autonomía de los demás, aunque puede incluir también lo que se determine por consenso en la sociedad⁵⁴.

Queda así claro para nuestro autor que, de un lado, el principio de autonomía fundamenta la moralidad de la autonomía entendida como respeto mutuo, mientras que, de otro, el principio de beneficencia fundamenta la moralidad de la asistencia sanitaria y de las demás relaciones sociales⁵⁵. De este modo debe sostenerse la afirmación, aparentemente paradójica, “tengo derecho a hacer algo, pero estoy equivocado” si se quiere mantener el equilibrio pacífico de posturas diversas en la sociedad. En este equilibrio pacífico, la moral general secular aporta el respeto y la moral particular la valoración de lo bueno y de lo malo⁵⁶.

La tolerancia es, por tanto, una actitud que permite que una sociedad funcione del modo que está describiendo. Pero, a pesar de lo que HTE ha afirmado, es evidente que la tolerancia puede ser considerada también como una opinión particular. Por consiguiente, se dan también diferencias entre la “moral secular” y las “morales particulares”. HTE reconoce (p. 92) que estas disputas se dan, y que la “ética secular” incluye en ella misma una cierta imposición de lo bueno y de lo malo.

La tolerancia⁵⁷ se muestra, por tanto, como un valor fundamental en la sociedad pluralista. A la hora de relacionarse con los demás, cada individuo de una sociedad les debe, por el principio de beneficencia, lo que ellos consideren como un bien. Se hace así necesario un cierto consenso en lo que es bueno o malo y que se debe facilitar o negar a otros; a fin de cuentas, son los demás quienes deben indicar qué conducta individual no les molesta o estorba y se puede practicar hacia ellos sin problemas sociales. Sin embargo, a la hora de respetar la conducta de los demás, basta con que haya pruebas de que quien actúa quiere lo que hace. Por esto, ante personas que sean partidarias del aborto, de la pornografía o del suicidio voluntario, los que no opinen como ellos no tendrán más remedio que tener paciencia. Son posturas que, desde el punto de vista particular, sólo pueden juzgarse diciendo que tienen derecho a hacer eso, pero que están equivocados⁵⁸.

En todo caso -afirma nuestro autor- hay algunos bienes que, presumiblemente, todo el mundo aprecia. El médico debe conocer estas presunciones primarias y comportarse de acuerdo con ellas. Sin embargo, si alguien se comporta con unas pautas de conducta que le procuran daño, el médico debe limitarse a informar del daño que se está produciendo, pero no puede inmiscuirse en la vida privada del otro ni en su valoración de lo bueno y lo malo. El precio del respeto a la libertad es la pérdida, trágica pero inevitable, de muchos bienes⁵⁹.

Por esta causa, HTE descarta las valoraciones utilitaristas para determinar lo que debe hacerse, pues esa misma valoración depende de las ideas particulares de la comunidad a la que en cada caso uno se está refiriendo. Además, formula los deberes positivos de beneficencia (hay que hacer el bien a los demás) de un modo mucho más vago que los deberes negativos (no puedo hacer X sin permiso). Resumidamente, se necesita la valoración moral que tenga otra persona de la realidad para poder procurarle su bien o evitarle su mal⁶⁰.

Aparte del problema del entendimiento mutuo para no violar los valores morales de los demás, nuestro autor plantea otra dificultad: algunos problemas son opacos al razonamiento moral. Estas situaciones “opacas” se dan cuando hay el mismo número de

argumentos a favor y en contra de la postura que se debate. Si se buscan unas reglas básicas para aclarar esta opacidad, la solución que aportan se da dentro de un marco de valores predeterminado y, por tanto, pertenece a la moralidad de una comunidad particular. El médico, ante esos problemas de solución variada, debe prestar su aquiescencia a los deseos del paciente aunque, según su visión particular, le parezca que la actitud del paciente es moralmente errónea. De nuevo se tropieza con la paradoja de “tiene derecho moral a hacer eso, pero está equivocado”. Esta “tragedia intrínseca de la moralidad” es inevitable. “La bioética proporciona los fundamentos para comprender que otros están actuando impropriamente, o inmoralmente, mientras que obliga a prestar aquiescencia en el propio terreno moral a estas acciones inmorales”⁶¹.

c) Recapitulación

Para edificar su ética HTE establece dos principios básicos: la autonomía y la beneficencia.

La autonomía personal se confunde con la libre negociación en el respeto mutuo. Mediante esta negociación, las personas pueden falsar reglas morales pretendidamente universales, y actuar según su decisión en busca de un determinado objetivo. La autonomía es un principio inexcusable que, aunque supone una cierta valoración mínima de la realidad, es condición de posibilidad de la sociedad secular y pluralista.

La beneficencia es un principio subordinado a la autonomía, pues no se puede obligar a nadie a obrar el bien, quebrantando así su autonomía. Sus directivas no son de cumplimiento obligado, sino meramente exhortativas. Cuando alguien no las practica, queda automáticamente excluido de la comunidad moral -es decir, de los beneficios sociales-.

Para poder casar en la práctica ambos principios, es necesario que el médico conozca la valoración moral que su paciente tiene de la realidad, sin presuponerla, actuando en consecuencia y absteniéndose de aplicar los propios principios. Una consecuencia de este modo de articularse la sociedad es la tolerancia del error moral: según los criterios particulares del médico, el enfermo puede estar eligiendo algo malo, pero esa elección debe ser tolerada en base al respeto mutuo; si el enfermo persiste en su actitud después de haber sido informado del mal que le va a venir, tiene derecho a hacer eso, aunque está equivocado.

4. El contexto de la sanidad: personas, posesiones y Estados

Una vez establecidos los principios de autonomía y beneficencia y su articulación en el funcionamiento de la sociedad, HTE se plantea el estudio de otras realidades que condicionan las relaciones humanas y, por tanto, condicionan la actividad sanitaria.

Concretamente, estudiará el concepto de persona para poder deducir el comportamiento adecuado ante los diversos estadios de la vida humana. Y analizará la propiedad y la naturaleza del Estado para delimitar la autoridad y las competencias de los individuos y de la sociedad en la atención sanitaria.

a) Concepto de persona

Para elaborar de un modo más detallado los contenidos de la bioética secular, HTE pasa a estudiar qué sea ser persona y qué ser hombre, por parecerle conceptos bási-

cos. Su primera especificación consiste en considerar persona al ser moral, que es tal por ser autoconsciente, según demostró Kant. Sin embargo, continúa, con el término hombre nos referimos a una entidad biológica, al mamífero hombre, que no siempre es autoconsciente (como es el caso del feto y del anciano con demencia senil) y que, por consiguiente, no siempre es persona en ese primer sentido básico. De una manera más simple, podemos decir que son personas las entidades que muestran un comportamiento autoconsciente y, por tanto, moral. Ni todas las personas son hombres (pueden existir formas de vida inteligente no humana) ni todos los hombres son personas.

Antes de seguir, nuestro autor aclara que estas afirmaciones previas no quieren entrar en disquisiciones metafísicas acerca de cómo están hechos o qué naturaleza tienen los hombres y las personas. Se limitan a verificar un fenómeno y a dejar constancia de él, pero sin pretender más precisiones ontológicas⁶².

Como es lógico -prosigue- a la hora de construir el universo moral hay que centrarse en las personas. Las cosas o los animales sólo cobran una significación moral a través de las personas, únicos seres en los que se da un universo moral.

Pero ¿qué sucede con los seres como los embriones, fetos y niños, que con gran probabilidad se convertirán en agentes morales con el tiempo? HTE afirma que puede parecer en una primera apreciación que, como son personas potenciales, deben recibir automáticamente el estatuto de personas y ser considerados como tales. Sin embargo, este argumento no tiene valor para él. Le parece mucho más aproximado a la verdad el argumento medieval que sigue la doctrina de la potencialidad de Aristóteles. Puede enunciarse resumidamente diciendo que si un ser es potencialmente otro, de hecho ahora no es el otro. Si un feto es una persona en potencia, no es actualmente una persona. Le parece que la teología católica ha tenido durante casi toda la historia esa convicción, pues solo se ha considerado al aborto equivalente al asesinato en un documento del papa Sixto V, vigente entre los años 1588-1591⁶³.

Nuestro autor aporta a su favor datos de recientes investigaciones que han mostrado que sólo un 40-50% de los cigotos llegan a desarrollarse y a ser, según su hipótesis, personas. Los cigotos son, entonces, 0,4 personas probables. Ante este absurdo, le parece más lógico considerar que esos seres darán lugar probablemente a personas sin necesidad de sugerir que ya son personas de un modo misterioso⁶⁴.

Por tanto, le resulta evidente a nuestro autor que no se hace daño a nadie abortando el cuerpo en el que se desarrollará⁶⁵. De este modo se sigue con evidencia que abortar un feto que se conoce defectuoso no es algo peor que matar a un mamífero cualquiera. Es más, HTE tiene serias sospechas de que algunos mamíferos tienen autoconciencia y que deben, por tanto, ser tratados como personas. En las experimentos de laboratorio no basta, por tanto, la consideración utilitarista de los animales como medio de experimentación⁶⁶.

En este punto HTE discrepa explícitamente de Kant. Este consideraba equivalentes los hombres y las personas, y HTE acaba de decir que esto no es siempre cierto. La moral kantiana postulaba el respeto y la beneficencia para todos los hombres (personas), dejando a los animales sólo la beneficencia; esta beneficencia, además, debe tener en cuenta antes a las personas que a los animales. Con su visión, que piensa más completa que la de Kant, HTE puede precisar que las personas merecen respeto y beneficencia (sean hombres o no esas personas), mientras que los animales y las entidades vivas carentes de autoconciencia (los animales no humanos, los fetos, los locos, etc.) merecen sólo beneficencia⁶⁷.

Nuestro autor considera a continuación el sentido social del término persona: los niños, los retrasados, o los dementes no son personas en sentido estricto, pero pueden

recibir la consideración de tales en alguna comunidad. Esta consideración particular de las personas se hace en razón de que son, han sido o aún están siendo en cierta medida personas en sentido estricto. Así, los niños deben de ser respetados porque dañarlos y provocarles taras equivale a dañar en el futuro a las personas a que darán lugar. Del mismo modo, los ancianos con demencia senil y los locos son también considerados personas por la gente debido a que lo fueron o lo siguen siendo en cierta cuantía. Esta asimilación a la persona en sentido estricto hace que todas estas entidades deban ser respetadas⁶⁸.

Sin embargo, precisa HTE, el sentido social de persona no puede aportar fuerza para obligar a una determinada conducta para con los niños. Así, ante un niño malformado que precisa tratamiento médico, el comportamiento a seguir depende de la comunidad particular de que se trate⁶⁹. Ante una conclusión tan fuerte, se lamenta y afirma que no era eso lo que pretendía: no era su objeto demostrar que los niños, algunos ancianos y enfermos no son personas en sentido estricto, pero el recto razonamiento que ha seguido le lleva necesariamente a este desagradable extremo⁷⁰.

Estando situado en esta perspectiva, nuestro autor se plantea una duda ya clásica: una persona dormida ¿es o no persona realmente?⁷¹. La respuesta a esta duda se hace evidente al recordar la noción de persona potencial que ha enunciado antes. En el caso de un feto, no hay una persona, sino una posible persona en el futuro; sin embargo, en el caso del hombre que duerme, tenemos, no una posible persona, sino una persona que puede despertar. Un cuerpo dormido es algo que hay que respetar si se desea mantener la convivencia pacífica⁷².

HTE termina este apartado de estudio de la persona con unas pinceladas sobre los serios problemas que puede plantear el respeto a las personas en el futuro: a la hora de mantener con vida cerebros separados del cuerpo y al realizar trasplantes de cerebro; otro tipo de problemas se planteará con el tiempo, cuando la técnica avance y sucedan problemas como el del capitán Kirk, en la serie de televisión Star Trek: después de un transporte con desmaterialización, el sujeto se volvió a materializar por duplicado. ¿Qué sucede en estos casos con la personalidad y la responsabilidad moral? La reflexión filosófica será vital para estos casos, que ya se están empezando a dar, como sucede con el desdoblamiento de personalidad de los enfermos a los que se han desconectado sus dos hemisferios cerebrales⁷³.

b) La propiedad

Siguiendo su estudio sistemático de la actividad médica, nuestro autor aborda a continuación el estudio de las relaciones del hombre con lo que le rodea y de las relaciones de unos hombres con otros, es decir, de la sociedad, de los gobiernos y de su autoridad.

En la raíz de las relaciones de los hombres con las demás personas, los animales y las cosas HTE encuentra la propiedad. La propiedad es la posesión de las cosas, que se adquiere bien por su posesión física (como cuando se coge una fruta), bien por hacerlas (como una mesa para el carpintero), bien por marcar como poseído algo que no se posee físicamente (como poner un vallado a una finca). Para HTE, “el paradigma de la propiedad es la posesión que tenemos de nosotros mismos”⁷⁴.

Dentro de esta concepción, las personas pueden ser objeto de posesión. Esto sucede con los niños mayores y con los adolescentes, pues tienen su voluntad como enajenada por sus padres y tutores. Esta enajenación no se da en el caso de niños pequeños que, por no ser todavía personas en sentido estricto, son sin más objeto de propiedad por

haber sido producidos por los padres. La producción es lo que permite la apropiación de los animales, pues son algo producido. Las personas adultas no son objeto de posesión si no prestan su consentimiento, como sucede, por ejemplo, al estudiante de medicina que se enrola en el ejército para poder financiar sus estudios; este enrolarse es una enajenación en el sentido más estricto. Y los simios superiores, como probables portadores de autoconciencia, no pueden ser objeto de propiedad, sino sólo de beneficencia⁷⁵.

HTE ve la propiedad, por tanto, como una posesión, que no se limita a nuestro propio cuerpo, sino que abarca el entorno vital inmediato y las producciones que, para nuestro beneficio, conservamos junto a nosotros. A partir de esta idea, HTE deduce los principios que deben regir en la asignación de los impuestos y en la organización de la sanidad pública. Para que la relación del hombre con la materia que le rodea se mantenga en una proporción justa, son necesarios los impuestos, que deben gravar proporcionalmente a la cantidad de materia poseída; de lo contrario, no hay igualdad de oportunidades en la sociedad, es decir, igualdad de acceso a la materia para todos⁷⁶.

Sin embargo, el principio de autonomía que ha dejado sentado poco antes le impide asumir este plan ideal de impuestos. Le parece que esa distribución proporcional perfecta lesiona la autonomía de los legítimos propietarios. Y opina, por eso, que el sistema de impuestos actualmente vigente, que tiende a una redistribución de la riqueza, es sustancialmente injusto. Por la misma razón, es una agresión a la sociedad la procreación de una familia o un grupo social concreto, pues da a los agresores más derechos sobre la materia disponible, desposeyendo indirectamente a los propietarios actuales. Ante estas situaciones, piensa que se deben tomar medidas para proteger a los propietarios, que considera injustamente agredidos por la conducta reproductora de los demás⁷⁷.

HTE plantea la organización de la sanidad pública de modo similar a la organización de los impuestos. Dentro del equilibrio social de posesiones, nuestro autor sitúa los cuidados médicos en un lugar especialmente alto. Le parece lógico que la atención médica, para que pueda llegar a todos, se socialice y la administre el estado, evitando de este modo que el dinero que deba gastarse por los particulares en cuidados médicos se malgaste en diversiones u otras actividades menos importantes. Pero el principio de autonomía, que ha dejado establecido como primordial, no le permite imponer este sistema de sanidad pública, pues no respeta la libertad de los ciudadanos. Por tanto, si se desea mantener la sociedad en convivencia pacífica, la sanidad socializada no se puede imponer y, si algún día se da la estatalización, hay que mantener simultáneamente el derecho moral al mercado negro de la salud para respetar la autonomía de los ciudadanos⁷⁸.

c) La autoridad política

Con respecto a la autoridad política y la obediencia a las leyes, nuestro autor propugna en primera instancia como lo más prudente obedecer lo establecido⁷⁹. Pero, dentro de su planteamiento secular, ¿existe además la obligación moral de obedecerla? Para encontrar la respuesta a esta pregunta clave de la moral secular general es necesario intentar la justificación del principio de autoridad a partir de los principios morales ya demostrados, el de autonomía y el de beneficencia⁸⁰.

Revisando teorías que han tenido vigencia histórica, HTE repasa primero la teoría de la potestad papal y la potestad regia, que daban base al vasallaje medieval, y juzga que esta justificación de la autoridad no es válida, pues, por estar ligada a una visión religiosa particular, no es generalizable a una sociedad secular y pluralista. Otro tanto opina de la teoría del derecho divino de los reyes. Siguiendo adelante con otros modos históricos de autoridad política, considera la máxima "*Vox populi, vox Dei est*", que supone

el apoyo teórico de la democracia, y concluye que no hay ningún fundamento para que deba respetarse lo que opina la mayoría. Y, a partir de estos fracasos, termina generalizando: para intentar justificar la autoridad pública no es válida la aplicación de una visión concreta del mundo, del mismo modo que no puede justificarse una moral particular con razonamientos generales seculares⁸¹.

Nuestro autor critica, antes de dar la suya, una solución aparente al problema: el establecimiento de unas leyes por mutuo acuerdo en la sociedad; aunque esto está bastante admitido, tiene que oponer que normalmente no se tiene en cuenta que las leyes hechas por convención son tributarias de la mentalidad de la época y del lugar, de modo que no pueden ser trasplantadas a otro lugar o a otra sociedad con otro tipo de convicciones. Este tipo de leyes puede ser tolerado o aceptado por prudencia; resulta ser como la aceptación de un contrato más o menos oneroso para evitar males mayores, como ha sucedido, por ejemplo, con el vasallaje al señor feudal para evitar el pillaje y las razias⁸².

La conclusión a que HTE llega necesariamente es que las leyes, en efecto, han de elaborarse por consenso. Pero esas leyes, como ya vio al tratar el principio de autonomía, no pueden obligar a los ciudadanos que no estén de acuerdo con ellas. Las reglas que debe dictar el estado son así algo parecido a los reglamentos internos de la IBM o de la Dow Chemical, y no tienen más garantía que unos reglamentos de este tipo. Siempre y a toda costa deben respetarse, según el principio de autonomía, las acciones de quienes discrepen de las normas emanadas por la autoridad. Si la medicina se socializa, debe quedar siempre el derecho al mercado negro de la salud, a practicar abortos si la estructura de la medicina socializada lo prohibiera, etc. El estado, en estas condiciones de comunidad pacífica, tiene como fin primordial la conservación de esta paz social protegiendo al inocente contra la violencia no consentida⁸³.

Por tanto, HTE coloca la justificación de la autoridad y de las leyes en la aceptación de las mismas por quienes las quieran aceptar, existiendo siempre el derecho moral de no aceptarlas. Las leyes no obligan a las personas que no compartan las opiniones que las fundamentan o que se tratan de imponer.

d) Recapitulación

En el capítulo cuarto de su obra, HTE estudia las realidades que rodean la actividad sanitaria y la conforman, llegando, de este modo a un concepto propio de la persona, la propiedad y el estado.

Personas son aquellas realidades que son morales, y lo son por poseer autoconciencia, según ha demostrado Kant. Esta definición permite distinguir hombre (realidad biológica) de persona: hay hombres que no son personas (niños, dementes, etc.) y personas que no son hombres (simios superiores, ordenadores). Las realidades que aún no son persona, pero lo serán (fetos, embriones), no son persona de ningún modo, aunque impropia mente les cabe una cierta consideración social de personas porque llegarán a ser personas después. Una consideración social parecida cabe con la no-persona que haya sido antes persona en sentido estricto (ancianos dementes). Sin embargo, el sentido social que se pueda dar a la persona no tiene nunca fuerza para obligar en el terreno secular: el aborto, el infanticidio y la eutanasia del anciano demente son admisibles desde el punto de vista general. La persona dormida, sin embargo, no es asimilable al embrión o feto, sino que es una persona en sentido estricto, aunque en ese momento no se encuentre en ejercicio de sus capacidades.

La interacción de las personas con el medio en que viven y con los demás viene mediada por la propiedad. Esta es una relación de posesión cuyo mayor exponente es la

que tenemos de nuestros propios cuerpos. Las personas pueden ser objeto de posesión parcial si su voluntad está enajenada de algún modo, como sucede al formalizar un contrato de trabajo, o con la relación afectiva que los niños mayores tienen con sus padres. Los niños pequeños son objeto de posesión sin más, por haber sido producidos por sus padres y no ser todavía personas. Para el establecimiento de la justicia y de la igualdad de oportunidades están los impuestos, que deben gravar proporcionalmente a la cantidad de materia poseída y proteger a la sociedad de la agresión que supone la procreación excesiva de un grupo determinado.

Para garantizar la prestación de servicios médicos, la sanidad debe estar socializada y administrada por el estado. Sin embargo, éste no debe poder oprimir a quien no esté de acuerdo con sus medidas: la autoridad política no puede tener poder coercitivo, sino que su autoridad tiene efecto sólo en los ciudadanos que estén de acuerdo con las medidas que dicte, permitiendo de este modo la convivencia pacífica en la sociedad.

5. Los lenguajes de la medicina.

Del mismo modo que HTE ha aplicado los principios generales de autonomía y beneficencia a la organización general de la sociedad y de la sanidad en particular, aplicación que le ha permitido deducir cómo deben ser la organización social y la atención sanitaria, debe aplicarlos al acto médico, para poder deducir cómo influye la ética secular en cada una de las acciones que lo forman.

Para ello, desglosará el acto médico en sus facetas evaluativa, descriptiva, causal y conformadora de la sociedad, y verá cómo influyen sus principios seculares en cada una de ellas. Y terminará estudiando cómo debe desarrollarse el juicio clínico dentro de su sociedad secular y pluralista.

a) Conformación de la sociedad por el juicio médico

Una vez sentadas las bases de la moralidad en la sociedad, HTE pasa a estudiar el acto médico, pues la medicina tiene, a su entender, la cualidad de poder modificar la sociedad de un modo muy profundo. De lo que el médico diga a su paciente se derivará normalmente un cambio en el modo de vivir de éste. Las ideas que el médico tenga de la realidad irán conformando, al menos en parte, la visión comunitaria de los diversos fenómenos sociales. Pero esas ideas -afirma HTE- son parciales e inseguras, pues participan de la incapacidad de la ciencia para conocer la realidad de un modo exhaustivo y, por consiguiente, para dar una valoración exacta de los hechos⁸⁴.

Esta es la causa de que, a lo largo de la historia, se hayan producido cambios en los diagnósticos y tratamientos que los médicos dan. Ya no se habla de clorosis, sino de los distintos tipos de anemia, o no se practica el tratamiento de la histeria mediante la clitorrectomía. La homosexualidad, en los Estados Unidos, ha pasado a ser una disfunción psicosocial después de haber sido una enfermedad psiquiátrica. Otro tanto cabe decir del modo hipocrático clásico de describir las enfermedades⁸⁵.

HTE piensa que los juicios de la medicina son siempre hipotéticos. Los pacientes, sin embargo, suelen entenderlos como juicios absolutos. Para evitar los errores que pueden derivarse de este malentendido, emprende el análisis de la acción médica y de sus partes o elementos. Desde el punto de vista médico, HTE considera en la realidad 1) datos evaluativos (ver si un estado es o no normal); 2) datos descriptivos (describir sín-

tomas o signos más o menos específicos); 3) modelos causales o etiopatogénicos; y 4) la transformación social que el juicio del médico produce⁸⁶.

1) Por lo que respecta a la evaluación que el médico hace de la enfermedad, nuestro autor piensa que la medicina, muchas veces sin darse cuenta, conforma la realidad más allá de sus posibilidades intrínsecas. Esto le parece así por considerar evidente que estar enfermo consiste en sentirse mal, independientemente del estado real en que se encuentre. Situado dentro de esta hipótesis, ve incorrecta la pretensión de la medicina de extraer normas de la naturaleza para aplicarlas al individuo, por dos razones: por una parte, la ciencia positiva se basa en hipótesis más o menos comprobadas, como ya ha señalado, y no en afirmaciones taxativas; el médico debe comunicar el diagnóstico que hace como hipotético. Por otra parte, la naturaleza no puede dar normas objetivas acerca de lo que es bueno o malo; por tanto, el médico no puede, basándose en sus hallazgos, juzgar moralmente al paciente que acuda a él⁸⁷.

Como ejemplo de esta postura, HTE aporta a su favor el hecho de que muchos conceptos clásicos acerca de las enfermedades han ido cayendo con el paso de los años. Así, la anemia falciforme, que se creía una enfermedad sin más, se comprobó posteriormente que tiene ventajas en los países en los que la malaria es endémica. Del mismo modo que sucede con la anemia falciforme, en los casos de homosexualidad hay que considerar, además de la conducta inusual del enfermo, las posibles ventajas para la especie. El juicio clínico en estos casos no puede ser el diagnóstico de trastorno moral o mental, sino el simple dejar constancia de un fenómeno que, dada la actual superpoblación, puede ser beneficioso para la especie⁸⁸.

La consideración de enfermedad o de salud, por tanto, no depende sólo del estado del cuerpo, sino que tiene también en su base las metas vitales del enfermo, su ambiente sociocultural y todos los demás factores que le hacen sentirse mal tal como está. Al médico le pertenece sólo la valoración médica de los problemas clínicos (esquizofrenia, tuberculosis, embarazo), sin hacer juicios de valor, pues estos juicios de valor son algo añadido extrínsecamente a la situación clínica. Sólo el enfermo puede dar los juicios de valor acerca de su enfermedad, pues ha acudido al médico por sentirse enfermo, es decir, porque la valoración de su cuerpo era negativa y pensaba que la posible solución está en manos del médico⁸⁹.

2) En la descripción de la enfermedad HTE pone una gran responsabilidad en medicina. Es de vital importancia para el enfermo que el médico esté bien seguro de lo que conoce, que clasifique los procesos morbosos por síndromes antes que por enfermedades, que defina bien los términos, etc.⁹⁰

3) Mediante la explicación de las causas de la enfermedad la acción médica tiene un tercer modo de conformar la realidad. A cada enfermedad, según las teorías de la época, se le asignan unas causas y, con esta asignación, aparecen consecuencias para el enfermo, que ve cambiada de esta manera su vivencia personal y sus relaciones con la sociedad. Las posibles repercusiones indeseables de ciertas explicaciones llevan a nuestro autor a postular la necesidad de que el médico no actúe de modo clásico, según el cual el médico se limita a buscar las causas de la enfermedad según sus propios esquemas mentales o a hacer constar en la historia los síntomas que refiere el paciente con la connotación de que, por ej., son imaginarios. Para evitar este peligro, el médico no debe sobrepasar su campo propio de acción: en la historia no caben otros datos que los que se acoplen a las nociones de lesión patológica o lesión funcional. El médico, por tanto, debe tener en cuenta, ante todo, la queja del enfermo y, después de haber informado adecuadamente, debe inclinarse ante las peticiones particulares de peculiares modos de tratamiento⁹¹.

4) El último elemento que considera HTE en la acción del médico es la conformación de la realidad social mediante la comunicación del diagnóstico al enfermo. Este, a raíz de un diagnóstico de cáncer, parálisis, etc., ve modificado su papel en la sociedad y, alrededor de este diagnóstico, se mueve todo un mundo de compañías de seguros, instituciones de bienestar social, relaciones con la familia y los amigos, etc.⁹².

b) La formación del juicio clínico

En opinión de nuestro autor, la gran influencia del médico sobre el paciente y la sociedad hace del juicio clínico un auténtico desafío, no sólo por la imposibilidad de que la ciencia dé un conocimiento exhaustivo de la realidad, sino también a causa de los convencionalismos, necesarios en medicina, como puede ser el establecimiento de unos límites arbitrarios entre los diversos estadios del cáncer. Debido a esta doble oscuridad del juicio clínico, la decisión del médico, que no puede ser automática y basada en datos absolutos, es una decisión basada en datos hipotéticos y convencionales y, por tanto, cargada de implicaciones morales. Dado que, además, esta decisión afecta a la comunidad en la que el médico ejerce su profesión, los criterios para determinar lo que es cada enfermedad y lo que hay que hacer en cada caso concreto deben determinarse democráticamente.

Aunque a primera vista puede parecer lo contrario, HTE especifica que no pretende que la medicina se reduzca a hechos fácticos ni que la ética se oriente exclusivamente hacia el campo científico: ha tratado sólo de señalar que la distinción entre hecho y valor tiene relevancia y sentido en el campo teórico. El médico ha de juzgar en sus acciones médicas basándose en lo fáctico y en lo convencional de la ciencia médica; pero tiene que contar también con los valores de lo que sabe o descubre, y estos valores no son suyos exclusivamente, sino que han de tejerse en el entramado social secular y adoptar una forma particular en cada comunidad de esa sociedad. De este modo, la democracia es algo intrínseco a la medicina⁹³.

Así, al juzgar un paciente, el médico debe ceñirse al problema puramente clínico, tal como sucede con la etiología múltiple de la tuberculosis, que tiene causas infecciosas, genéticas y sociales. Pero no debe entrar en el juicio legal religioso o educacional del caso, que le lleva a conclusiones no médicas sobre la enfermedad. Esta, según este juicio, es un crimen, un pecado o un desorden social.

De todos modos, HTE reconoce que al médico puede serle difícil saber si una conducta se debe a la enfermedad (sin responsabilidad, por tanto) o se trata de un crimen o una falta. Además, la elección entre estas causas puede no ser clara, pues las fronteras entre estos campos son inciertas y hay que tener en cuenta que no se debe sobrevalorar ni la causa médica ni las otras opciones.

Como ya ha señalado, la decisión de si algo es enfermedad o desorden moral depende de la concepción moral de la comunidad particular. Para la sociedad en general, sólo existen unas reglas formales vacías de contenido. Por tanto, el médico, a la hora de emitir su juicio clínico, está obligado, si quiere ser justo, a conocer los principios morales de la sociedad, para poder dar un juicio clínico acorde. Este conocimiento se le da hecho en la democracia, en la que cada uno expresa libremente sus valores morales. Ahí tiene el médico el metro para elaborar sus juicios clínicos⁹⁴.

Por último, HTE distingue entre ciencias teóricas y ciencia de la Medicina. Mientras que en el campo teórico cada cual puede tener una opinión propia, que hay que respetar, sin embargo, en una ciencia que se orienta a la acción sobre el hombre, como es la medicina, esto no puede ser así, pues hay que reconocer una realidad con vistas a

su manipulación posterior. Este reconocimiento de la realidad empírica es una base que no se puede abandonar. Sólo a partir de ella se puede regular la manipulación de la realidad médica mediante acuerdos mutuos, como sucede en la relación entre médicos, seguros y enfermos. La búsqueda comunitaria de la salud es una empresa a la que se adhiere libremente quien quiere, de modo que, con el acuerdo de todos los que participan, se regulan los términos de actuación. En este contexto, no se puede obligar a quienes no estén de acuerdo con los términos pactados a plegarse a ellos: siempre ha de impedirse la violencia no consentida contra el inocente⁹⁵.

c) Recapitulación

Después de haber estudiado las bases de la estructura social en el capítulo anterior, HTE pasa a ver cómo debe ser la actuación del médico en esa sociedad ideal. Para ello estudia cómo ésta es conformada con ocasión del ejercicio profesional. El médico influye en el entorno social mediante la evaluación de la enfermedad como tal, su descripción de la misma, su explicación causal y la comunicación del diagnóstico al enfermo. Mientras que en la descripción de la enfermedad y en la comunicación del diagnóstico al enfermo no aporta ninguna idea de particular relevancia, HTE se extiende mucho al hablar de la evaluación y de la etiología.

La evaluación puede estar influenciada por la visión particular de la vida que tenga el médico, de modo que su escala de valores morales interviene a la hora de considerar lo que es normal o anormal. Sin embargo, según nuestro autor, el médico debe guiarse sólo por la valoración del paciente: si éste dice sentirse mal, está enfermo, aunque esta enfermedad no sea tal según los criterios personales del médico. Del mismo modo, la consideración de la etiología puede introducir en el acto médico elementos extraños de valoración de bondad o maldad y el médico no puede indicarle que su padecimiento es consecuencia de un estilo de vida inadecuado.

Para garantizar el mantenimiento de una sociedad pluralista sin ortodoxias impuestas, el médico debe actuar del modo más aséptico posible, dado que los valores que pueda sustentar, y que dan una valoración moral añadida a su acción médica, no tienen por qué ser aceptables para toda la sociedad. Al elaborar su juicio clínico, su labor debe ceñirse a los datos objetivos y prescindir de valoraciones personales. En todo caso, puede tomar de la sociedad la valoración democrática de esos hechos. Sobre esta base empírico-democrática se puede regular la medicina socializada.

6. El fin y el comienzo de las personas: la muerte, el aborto y el infanticidio.

Para el trabajo del médico es de vital importancia determinar qué sujeto de la actividad médica es persona y cuál no lo es. Según HTE, si se llama personas a los niños pequeños o a los ancianos con demencia senil, y se les trata como tal, es por costumbre. Pero este modo de hablar, aun teniendo cierto sentido, no es riguroso⁹⁶. Partiendo de esta premisa, pasa a estudiar problemas médicos en los que influye decisivamente el concepto que se tenga de la persona.

a) Muerte legal y muerte cerebral

El primer punto de estudio que hace referencia a la persona es la muerte. Nuestro autor comienza precisando que la falta de unanimidad de las leyes modernas en el em-

pleo de la palabra persona al definir las condiciones legales para establecer la muerte no es algo banal, pues el debate sobre la determinación de la muerte no trata de averiguar el momento de la muerte del cuerpo, sino el del cese de la vida personal. Anteriormente las definiciones legales establecían un conjunto de parámetros biológicos y llamaban al fin de la vida biológica muerte de la persona, lo cual le parece una confusión inaceptable⁹⁷.

HTE hace una aproximación histórica a la concepción moderna que, a su entender, sustenta el nuevo enfoque legal: antiguamente, el hombre era concebido como un cuerpo que recibe su actividad del alma⁹⁸. Sin embargo, desde la síntesis de la urea en el siglo pasado, primer compuesto orgánico obtenido por síntesis química, esta hipótesis se ha derrumbado, haciéndose innecesaria la explicación del alma⁹⁹. Hoy, para explicar la vida, sólo es necesaria la biología. Y la vida moral es consecuencia de la autoconciencia, vida mental residente en el complejo mecanismo cerebral que, con el tiempo, podrá ser igualada e incluso superada por los computadores¹⁰⁰.

La conclusión evidente de tal planteamiento es la ausencia de personalidad en el hombre descerebrado, o en el anciano demente: como no tienen actividad moral, deben ser considerados más como animales que como otra cosa¹⁰¹. Según nuestro autor, los estudios actuales han mostrado cómo el fenómeno de la autoconciencia se encuentra enraizado en procesos fisiológicos cerebrales. Cada función psicológica tiene un equivalente perfecto en la anatomía y en la fisiología cerebrales, aunque aún no estamos más que en los umbrales del conocimiento de esta faceta del hombre¹⁰².

A pesar de que considera que el desarrollo científico reciente ha facilitado el diagnóstico de muerte, HTE reconoce que definir con claridad la muerte de una persona es difícil. Esta dificultad reside en lo escurridizo del concepto de muerte y en la dificultad para elaborar una prueba que intente demostrarla. Por razones prácticas, que son las dominantes en este campo, se puede afirmar que alguien está muerto cuando dieran positivo las pruebas destinadas a verificar un concepto de muerte predefinido. Hoy, por ejemplo, tales pruebas están pasando del concepto de muerte cerebral al concepto de muerte cortical¹⁰³. Mientras se va afinando el concepto de muerte, algunos de los test practicados dan resultados negativos falsos. Sin embargo, nuestro autor opina que estos falsos negativos no deben de subestimarse: constituyen la base de una costosa obligación moral¹⁰⁴.

HTE hace también un poco de historia del diagnóstico de muerte. El acercamiento al concepto actual de muerte ha sido laborioso y lento, pero está mostrando sus frutos actualmente. Antes de que la Medicina moderna se planteara la realización de trasplantes y de que estuvieran muy difundidas las técnicas sofisticadas para mantener con vida a pacientes en estado crítico, el concepto de muerte era fácil, pues se remitía a procesos de putrefacción, muy avanzados. Actualmente, gracias a las directrices profesionales sobre el tema y a las sentencias de los tribunales en casos límite, el concepto de muerte se ha delimitado bastante, de modo que se pueden realizar trasplantes de donante cadáver con seguridad¹⁰⁵.

Encuentra, sin embargo, que todavía no está definido desde el punto de vista teórico cuánto cerebro hace falta para que sea posible la supervivencia de la autoconciencia. Por esto, de momento, para poder definir con seguridad la muerte, sólo queda esperar su destrucción total. Mientras tanto, como guía moral a la hora de tomar decisiones en casos sin destrucción cerebral total, tenemos las decisiones judiciales, serenas y ponderadas, además del asesoramiento de médicos competentes, que nos garantizan, en lo posible, la corrección de nuestras acciones¹⁰⁶.

Por otra parte, HTE considera que los falsos negativos en el diagnóstico de la muerte no alteran mucho la conducta del médico, pues subsiste el respeto que se debe al

cadáver, similar al que se debe a niños sin uso de razón, locos y ancianos con demencia senil; la conducta ante un caso dudoso no puede ser igual que si se tratara con un objeto cualquiera¹⁰⁷.

Vistos desde esta perspectiva, los consejos de la Comisión Presidencial para la definición de muerte, entre los que se incluyen no sólo parámetros cerebrales, sino respiratorios y cardíacos, le parecen un atraso en lo que se llevaba adelantado en los últimos años en este campo. A su entender, se debe adoptar un patrón de muerte cerebral. Matar a alguien que, según los criterios de esta Comisión, estuviera todavía vivo pero que, según los criterios de muerte cerebral, estuviera muerto, no es más que, a lo sumo, profanar una tumba¹⁰⁸.

b) Aborto

Con este criterio de muerte, HTE ya puede determinar el momento del comienzo y del fin de las personas. Con respecto al fin, el electroencefalograma nos muestra cuándo ha dejado de existir actividad cerebral y, por consiguiente, cuándo se ha perdido la autoconciencia. Los fetos y los niños son un caso distinto; aunque se encuentre en ellos actividad cerebral, no muestran actividad moral, por lo que no se les puede considerar aún personas en sentido estricto. Sin embargo, los ancianos son un caso distinto: aunque estén en estado de demencia y no manifiesten actividad moral, tienen derechos adquiridos por haberla tenido anteriormente. No se les puede tratar igual que a los niños, que aún no han mostrado esa actividad¹⁰⁹.

El cigoto, el embrión y el feto, continúa HTE, no tienen vida moral. Quizá sienten, pero no sufren porque no procesan el dato doloroso, y su reacción al estímulo no significa quizá dolor para ellos. Se sitúan, por tanto, en el mismo nivel de protección que debemos a los animales, y su valor depende del que se les quiera dar¹¹⁰. En su opinión, si fuéramos coherentes, habríamos de proteger antes especies animales en peligro de extinción que luchar contra el aborto espontáneo en un país de natalidad descontrolada. Reconoce además que, si se mantiene que los niños son propiedad de quienes los hacen, como afirmó, los contratos de alquiler de útero plantean problemas difíciles de resolver¹¹¹.

Un problema ético relacionado con la personalidad de los fetos y de los niños es el aborto de los deficientes. HTE opina que los padres, aún sabiendo que el hijo nacerá con malformaciones, pueden tomar la decisión de tenerlo; luego puede darse el caso de que el hijo encuentre esa vida sin sentido y llegue a plantear una querrela contra ellos por haber permitido que naciera tarado. A pesar de que en los Estados Unidos se están dando sentencias judiciales que dan la razón al hijo, en su opinión no hay lesión de su autonomía en estos casos, ya que el niño no ha estado presente cuando los padres tomaron la decisión de traerle al mundo, y esa decisión no se ha tomado con la intención de que tenga una vida desgraciada. Los padres, en efecto, han juzgado con sus criterios y, según ellos, el niño tiene en el mundo más bien que daño. Para que esa decisión sea buena, nuestro autor precisa que, además de prever más bienes que daño, debe comprender también el dejar libertad al hijo para que se suicide si no encuentra sentido a su vida¹¹².

A continuación, HTE estudia las relaciones materno-filiales durante el embarazo y las obligaciones que los criterios de personalidad, tal como él los propone, imponen a la madre: por un lado, si ésta decide no abortar al hijo, no son morales las acciones que pueden causar daños al feto, de modo que el niño nazca con taras. Por otra parte, para HTE, la posición más correcta desde el punto de vista de la beneficencia es abortar al

feto defectuoso. Por último, si nace con algún daño, el hecho de no haber sido abortado se compensa con el derecho del niño a suicidarse, que existe aunque se opongán los padres¹¹³.

Para nuestro autor, a la hora de las intervenciones sobre la mujer embarazada, el médico ha de tener presentes tres reglas: evitar colaborar con las malas intenciones de la madre con respecto al hijo, procurar que la vida del hijo no resulte insoportable después y permitir siempre el suicidio del niño que no encuentre sentido a su vida. Y valora estas reglas de modo positivo: afirma que el resultado de esta conducta es conservador, ya que obliga a la protección del feto¹¹⁴.

c) Infanticidio

Dado que HTE ha concluido que los niños pequeños no son personas, el infanticidio es una posibilidad que tiene que analizar más a fondo. Comienza, como suele ser habitual, con una aproximación histórica al problema: a lo largo del tiempo ha habido actitudes muy diversas con respecto al infanticidio. Desde las posturas clásicas que lo defienden (Platón, Aristóteles, Cicerón, etc.), hasta la Edad Media que lo prohíbe absolutamente. Esta visión global permite concluir que no existen unas bases fuertes para prohibirlo y opina que, de hecho, se le suele tolerar más o menos, particularmente por lo que respecta a niños enfermos o deformes¹¹⁵.

Al asomarse a las legislaciones, que son otro punto frecuente de referencia en su obra, nuestro autor ve que el infanticidio suele estar prohibido, pero argumenta que esta prohibición se basa, no en una regla moral absoluta, sino en las consecuencias sociales y morales que se dan si se permite. El infanticidio puede estar justificado en algunas circunstancias más o menos extraordinarias. Cita en favor de ello los casos, bastante conocidos, de niños que han nacido enfermos o malformados y a los que, ante un pronóstico de vida sin sentido o sin esperanza, se ha preferido no poner tratamiento y dejar morir¹¹⁶.

Para tener un criterio práctico acerca de cuándo se debe intentar salvar a un niño y cuándo se le debe dejar morir, HTE propone la siguiente ecuación:

$$\text{Esfuerzo que se debe realizar} = \frac{\% \text{ de éxito} \times \text{calidad de vida} \times \text{duración de la vida}}{\text{coste del tratamiento}}$$

Sin embargo, a nuestro autor le parece que esta proporción no es de aplicación absoluta ya que, legalmente, la autonomía de la madre puede entrar en consideración, dado el pacto social en el que se encuentra inmersa la atención médica al recién nacido, pacto del que la madre es parte integrante. Esta regla práctica para tratar o dejar morir a los niños nacidos con defectos no es aplicable al caso del aborto ya que, en éste, está también en juego el cuerpo de la madre y su autonomía, que hay que respetar¹¹⁷.

En Estados Unidos existen unas pautas legales para el tratamiento de los recién nacidos enfermos: las llamadas reglas de Baby Doe. HTE, sin embargo, critica fuertemente estas reglas: le parece que no pasan de ser una equivocación, porque no contemplan la calidad de vida futura del niño como un factor importante a la hora de decidir el tratamiento. Y considera que, como el niño no es aún persona, deben respetarse absolutamente la autoridad y autonomía paternas¹¹⁸.

Para intentar mostrar que lleva razón en este extremo, cita las directivas de la American Medical Association que indican que, a la hora de la decisión de tratar o no

estos casos, debe considerarse la calidad de vida que quedará al paciente después del tratamiento, y que los padres deben elegir si se hacen esfuerzos extraordinarios para intentar salvar al niño. En este mismo sentido trae a colación la autoridad de la misma Iglesia Católica que, en una alocución de Pío XII, ha establecido que no es obligatorio emplear medios extraordinarios en estos casos.

HTE considera estos datos sueltos como indicios de una corriente de ideas que empieza a hacerse sentir y se impone poco a poco en nuestra sociedad y que lleva a dejar morir sin tratamiento los niños en algunas circunstancias en que sus vidas quedan con una calidad muy pobre; por la misma razón, no hay por qué negar la eutanasia activa a un paciente sin esperanza de recuperación de unas lesiones que hagan de su vida un calvario, pues lo que hay que tener en cuenta es la calidad de vida¹¹⁹.

Otra cuestión relacionada que aborda es la experimentación con seres humanos en sus primeras fases de desarrollo: con los embriones sobrantes de la fecundación “in vitro” y con los fetos abortados. Opina que estos seres no son sino material biológico humano producido por sus padres. Por tanto, si los padres los donan para investigación, pueden usarse, sea para investigación puramente especulativa, sea para investigación con fines terapéuticos. Y no pueden existir argumentos en contra de estos usos. Como máximo se pueden considerar unas reglas de decoro cuando se emplean de este modo¹²⁰.

Del mismo modo, HTE opina que la experimentación con fetos y embriones debe permitirse, siempre que se evite la mala intención de producir hombres deformes o con lesiones. Y, como es mejor para las personas no tener hándicaps, resulta preferible destruir los fetos dañados o deformes¹²¹.

Nuestro autor trata a continuación de la fecundación “in vitro”; contra ella se han esgrimido también argumentos, como el de la necesidad de la masturbación para llevarla a cabo. Le parece que quienes opinan así no se dan cuenta de que el hombre está sometido, como todos los demás seres, a la evolución biológica, y el modo de reproducirse el hombre puede variar y, de hecho, está variando. Tampoco son válidos los razonamientos teológicos, al estilo del de Paul Ramsey, pues se apoyan en premisas particulares inde demostrables. A la hora de planear la reproducción humana basta con tener en cuenta la beneficencia que debe presidir las acciones¹²².

HTE concluye este capítulo con unas reflexiones generales sobre la reproducción humana: con el progreso tecnológico, la reproducción humana puede variar sus presupuestos clásicos, de modo que hoy se pueden tener los niños que se quieran y cuando se quiera, siempre que se eviten molestias a la madre y los peligros del embarazo. Los niños, en esta nueva visión, ya no son de Dios o producto de fuerzas biológicas ciegas, sino de la tecnología. Fabricarlos es practicar la beneficencia y, por tanto, moralmente bueno. Si en este proceso de producción sobra material (embriones congelados, por ejemplo), se puede tirar sin ningún problema. Es cierto que, dentro de este esquema, se pueden plantear problemas legales serios con el alquiler de úteros, pero nuestro autor piensa que poco a poco se le irán dando soluciones judiciales. Tiene de todos modos muy claro que la visión particular de los católicos con respecto a la reproducción humana es injustificable¹²³.

Por último, añade una alusión al conjunto de la sanidad: afirma que la medicina es una técnica de curar y de quitar el sufrimiento a las personas (entendiendo este término en sentido estricto, es decir, a los seres con vida moral). Le resulta evidente, por tanto, que el aborto, la fecundación in vitro y otras técnicas que no respeten la vida biológica humana no-personal, están justificadas. La medicina encuentra los límites de su actuación no en los imperativos extraños que eran admitidos hasta hace poco, sino en los conflictos de intereses que surgen de la actuación del médico, como sucede al deter-

minar qué cuidados debe procurar la sanidad. La medicina se convierte así en un lugar donde se expresan las diferencias de opinión acerca de lo que es la vida buena, y donde se intenta llegar a un consenso¹²⁴.

d) Recapitulación

HTE estudia en este capítulo el concepto de muerte para, a partir de él, obtener resultados prácticos aplicables a la conducta del médico. Su aproximación al concepto de muerte es sumamente pragmática. Aunque no consigue delimitar teóricamente qué sea la muerte o qué pruebas son fiables para determinarla. Postula que la vida humana no siempre es vida personal. Sólo es digna de respeto la vida personal, es decir, la que tiene componente moral (que según su concepción viene a coincidir con la capacidad de discusión en el entramado social). Resulta de esto que la vida biológica no coincide con la vida personal: puede haber vida biológica humana sin vida personal. No es obligatorio respetar esa vida biológica.

Las aplicaciones de esta tesis son inmediatas: el aborto es una acción no punible en ningún caso, pues la vida que se destruye no es sino una vida biológica no personal. Es una vida producida por sus padres que tienen todo el derecho a usarla del modo que prefieran. Con el infanticidio sucede algo similar. Los ancianos y dementes constituyen un caso especial porque, al haber sido personas anteriormente, tienen derechos adquiridos que hacen que no se les pueda tratar como a los fetos o a los niños.

Ante el caso del aborto de fetos enfermos el problema se plantea más bien ante los padres que no quieren abortar al niño enfermo: pueden ser acusados de no practicar la beneficencia. Sin embargo, considera que los padres tienen su propio criterio de bondad, de modo que no es punible el que no quieran abortarlo, siempre que no lo hagan con intención perversa de dar a su hijo una vida de sufrimiento.

Las leyes que obligan a la protección del recién nacido enfermo le parecen una sinrazón por los argumentos apuntados. Y la experimentación con fetos y embriones y la práctica de la fecundación in vitro son cosas buenas siempre que se respeten las reglas de la autonomía y la beneficencia.

7. Consentimiento informado y libre.

HTE hace girar el capítulo siguiente de su libro alrededor del consentimiento informado y libre del paciente, apoyándose en el papel básico que desempeña para el desarrollo de la relación médico-paciente. En la práctica liberal de la Medicina, el consentimiento informado es la base imprescindible para la actividad médica correcta. Sin embargo, a nuestro autor le parece que el consentimiento informado del enfermo al tratamiento o consejos propuestos por el médico no es sólo, como se había venido considerando clásicamente, la base del ejercicio liberal de la Medicina, sino la base de todo ejercicio de la Medicina. La razón que aduce HTE es que, en ninguna de las modalidades de la práctica médica, pública o privada, existen valores absolutos que el médico pueda imponer o simplemente mostrar al enfermo como una ortodoxia cuyo seguimiento fuera vinculante. Para salvaguardar los valores que defiende el enfermo, el consentimiento informado debe estar siempre presente en el acto médico, aunque muchas veces no aparezca en él de un modo explícito¹²⁵.

a) La relación paciente-sanador

Según HTE, el médico encuentra en su profesión muchos deberes que a veces son contrarios entre sí; además de la atención al paciente, el sanador¹²⁶ debe tener presente un gran número de obligaciones: la enseñanza de las nuevas generaciones de médicos, la investigación, el estudio y la puesta a punto de nuevas técnicas terapéuticas, los fines corporativos de los médicos, etc.; el paciente que acude al médico debe, por tanto, llegar a un acuerdo con éste a fin de que los otros fines de la actividad médica no entren en colisión con su bien personal y pueda abandonar la consulta con la tranquilidad de haber obtenido el tratamiento que desea¹²⁷.

Para HTE, el paciente que acude a la consulta del médico es como extranjero en tierra extraña. Ni le son familiares los conceptos que usa el médico, ni las exploraciones a las que le somete; el medio le puede resultar hostil o molesto y causante de la lógica disforia inicial. Poco a poco, con el paso del tiempo y la repetición de las consultas, el paciente aprende las circunstancias del medio en que se mueve y establece lazos de amistad con el médico y con el resto del personal que le atiende. Vence el pudor o timidez iniciales, y al ir manifestándose poco a poco su visión particular de la vida buena, puede llegar a disentir de la opinión del médico que le atiende, a la que, en un principio, pudo plegarse por la novedad de las circunstancias.

HTE apunta que, debido a todas estas circunstancias psicoafectivas del paciente, el médico debe ser especialmente respetuoso con sus clientes. Debe esmerarse de tal modo en informar al paciente, que éste pueda tener siempre la última y decisiva palabra en elegir el tratamiento que desea recibir, hasta el punto de someter sus criterios morales y profesionales al arbitrio del paciente. Y así, HTE estima que un médico debe practicar un aborto a la paciente que lo solicita, aunque personalmente opine que es una acción equivocada, si el caso es urgente y no existe la posibilidad de encaminarla a otro colega que no tenga inconvenientes en practicarlo¹²⁸.

Llevando con rigor su razonamiento, nuestro autor ve que puede darse también el caso opuesto: el del paciente que rechaza un tratamiento que el médico desea aplicar para salvarle la vida. En estos casos, la voluntad del paciente es la que debe predominar en la relación médico enfermo. HTE cita en apoyo de su postura algunas de las numerosas sentencias de tribunales estadounidenses que han condenado a los médicos por poner transfusiones a testigos de Jehová que se negaban a recibirlas. Los pocos casos en que los tribunales han dado la razón al médico lo hicieron invocando intereses de terceros que modificaban la situación de favor del derecho del paciente¹²⁹.

Para completar esta idea, HTE arguye que, ante estas diferencias de opinión, ni el empeño del médico en aplicar la transfusión ni la resistencia del enfermo a aceptarla pueden dar razones intersubjetivas que permitan su imposición racional a la otra parte, especialmente si una de las partes alega su fe como motivo de sus acciones. Este es el sentido que da HTE al adagio *credo quia absurdum*: no existen razones universalmente válidas para estas decisiones y, por tanto, la única conducta que se puede adoptar con sensatez es la de respetar la voluntad del paciente salvo, como ha visto, que haya terceros que pueden ser perjudicados por esa decisión¹³⁰.

b) Sentidos de la libertad y la información

El consentimiento informado, entendido de este modo, posibilita, según nuestro autor, la libertad del paciente que acude al médico, y esto bajo los tres puntos de vista que cabría considerar en la libertad: la libertad de elección, la libertad ante compromisos ajenos y la libertad ante coacciones externas.

En primer lugar, el consentimiento informado permite la libertad de elección: sólo el paciente debidamente informado es capaz de comprender y apreciar el significado y las consecuencias de sus acciones, de modo que puede ser sujeto de imputación, responsable de esas acciones.

En segundo lugar, permite la libertad del paciente con respecto a compromisos en los que no ha tenido parte o con respecto a una autoridad que no admite; así, el enfermo debidamente informado puede negarse a recibir tratamiento del médico militar puesto que ese tratamiento le pone de nuevo en condiciones de luchar, cosa que puede no desear. HTE opina que este derecho a rehusar el tratamiento se pierde en ciertos casos, como puede ser el del preso, que se ve obligado a seguir viviendo, aunque no quiera ser tratado de sus dolencias, para poder cumplir la pena que le ha sido impuesta.

En tercer lugar, permite la libertad de coacciones externas que intenten lograr una respuesta concreta por medio de la fuerza, del engaño, o de condiciones impuestas al paciente (condicionar un tratamiento a la aceptación de determinada intervención quirúrgica, por ejemplo), que a fin de cuentas son una violencia no consentida contra el inocente. Nuestro autor opina que este tipo de situaciones sólo se puede resolver mediante el mutuo acuerdo en circunstancias de convivencia pacífica¹³¹.

Pero HTE es todavía más minucioso en el análisis de las condiciones que posibilitan la acción libre del paciente. Así, para que esa información respete su autonomía plenamente, opina que no puede darse de un modo cualquiera, sino que el médico debe considerar qué elementos entran en la información. HTE distingue tres distintos: por una parte, la información tipo que suele dar el profesional de la Medicina; por otra, la información objetiva completa; por último, se puede decir que el médico da muchas veces una información subjetiva, puesto que filtra los datos objetivos a través de su propia concepción de la vida antes de darlos a conocer al paciente¹³².

Opina también que el médico, además, debe tener en cuenta que el paciente tiene derecho a no ser informado de ciertas cosas que, de conocerlas, le son más perjudiciales que beneficiosas; se daría así el caso del privilegio terapéutico: el médico trata al enfermo sin comunicarle todo lo que sabe, con objeto de evitarle males mayores; así, cabe en la Medicina el uso de placebos y otros engaños benefactores. La decisión última del médico es un problema de tacto y de conocimiento profundo del paciente, que le permite, de acuerdo con él, adoptar la medida terapéutica más adecuada¹³³.

HTE termina de hablar de la información al paciente insistiendo en que, a pesar de lo dicho, en todo este delicado equilibrio la actitud básica que hay que mantener a toda costa es la de dar al paciente la posibilidad de ser autónomo en sus decisiones. Esto es cosa distinta de su autonomía pura, que no puede ejercer en el ámbito del acto médico a causa de su ignorancia en los temas técnicos. En caso de duda a la hora de establecer la terapéutica, el paciente bien informado tiene la batuta de lo que debe hacerse, de modo que puede marcar al médico la línea de actuación según sus deseos bien formados¹³⁴.

c) Paternalismo, menores e investigación

A continuación, nuestro autor habla de situaciones relacionadas con el consentimiento libre e informado. Primeramente considera la actitud opuesta, que a su parecer debe evitarse: el paternalismo, la toma de decisiones sin contar con el paciente. Aunque le parece rechazable, opina que existen situaciones que exigen esa toma de decisiones por parte de otras personas. Así sucede con los que no son mentalmente competentes (niños pequeños, ancianos, retrasados, etc.), que dependen de la decisión de sus propietarios, pues o bien no son aún capaces de poseer responsablemente sus propios cuerpos,

o han perdido tal capacidad: por tanto, lo que ha de hacerse con esos cuerpos depende de la decisión de sus propietarios¹³⁵.

Aparte de este paternalismo necesario, HTE considera otros tipos. Habla así de un paternalismo fiduciario explícito, por el que el enfermo renuncia a saber lo que se refiere a su salud y las razones del tratamiento, confiándose completamente en el médico; y otro implícito, por el que el médico omite algún detalle accesorio o anecdótico del porqué de alguna de sus acciones. A la hora de establecer qué cosas pueden omitirse en la información del enfermo, el criterio lo da el sentido común y la prudencia del médico¹³⁶.

Sin embargo, piensa que el paternalismo fiduciario puede crear graves problemas ya que, aunque el médico busque el mejor interés del paciente, guiándose por su propio criterio, puede estar haciendo un flaco servicio a las preferencias del paciente. Para evitar este problema, el médico debe tener en cuenta la autonomía del paciente y el concepto particular de beneficencia de la comunidad a la que el paciente pertenece¹³⁷.

Otra situación particular es la emancipación de los hijos y su constitución como individuos con autonomía propia. Ya ha tratado antes el caso particular de los fetos y de los recién nacidos. En su opinión, con el paso del tiempo, los niños van teniendo autoconciencia, y el médico debe contar con esa autonomía incipiente a la hora de atenderlos¹³⁸. A pesar de esto, se dan situaciones opacas al razonamiento que intenta averiguar si alguna acción es correcta o equivocada; puede suceder así, por ejemplo, en la circuncisión de las niñas que, aunque injustificable desde un punto de vista general, puede admitirse y practicarse con la conciencia de que esa persona vivirá después en una comunidad particular donde esa circuncisión es bien considerada y vivida como un valor positivo. De todos modos, le parece que hay casos en los que el médico debe oponerse a la voluntad de los padres o tutores si no ve claramente que la acción que pretenden es completamente benéfica, como puede pasar con los testigos de Jehová que se niegan a que se practique una transfusión a su hijo pequeño¹³⁹.

HTE señala otro punto conflictivo: el consentimiento informado en la investigación científica sobre seres humanos. En estos casos, el médico, por definición, está en tensión entre su papel de sanador y su papel de científico. Sin embargo, nuestro autor considera que la solución de esta tensión intrínseca de la Medicina ya está dada clásicamente: la investigación ha de ser benéfica. Y menciona en este sentido las reglas federales que, en Estados Unidos, protegen a los que se someten a procedimientos médicos experimentales.

Estas reglas, aunque le parecen lógicas, pueden a veces constituir un obstáculo para la investigación biomédica, prohibiendo experimentos a los que se ofrecen voluntarios que deciden participar autónomamente. También le parece excesivo el veto casi total de la ley estadounidense a la experimentación con locos, niños o presos, circunstancias en que, a su modo de ver, los médicos deben obrar con más cautela, pero no tanta como exige la ley; sólo así los niños y los locos pueden verse beneficiados con nuevos tratamientos cuyo ensayo se encuentra actualmente prohibido.

HTE opina que los presos constituyen un grupo claramente aparte. No le repugna que parte de su castigo sea correr el riesgo de ensayar una nueva terapéutica o determinar la toxicidad en el hombre de una nueva droga; como han perdido, por su conducta antisocial, parte de sus derechos civiles -la libertad-, no le parece que haya inconveniente en que sus derechos con respecto a su salud se vean menoscabados también, en este caso por una acción médica que vaya buscando el bien de los enfermos que son tratados después con el nuevo medicamento. La experimentación, siempre potencialmente peligrosa, puede constituir parte de su castigo. Así, contando con su consentimiento, pues

hay que respetar su autonomía, pasan de soportar una pena pasivamente a tomar voluntariamente un riesgo en lugar de esa pena pasiva. Su aceptación de un ensayo terapéutico ayudaría a elevar su nivel moral.

Como garantía última en la investigación biomédica con seres humanos, nuestro autor considera que no debe permitirse el engaño, no ocultando los riesgos que se corren, aun en el caso de presos voluntarios. El punto de apoyo para esta garantía necesaria lo encuentra en la naturaleza social y organizada de la empresa investigadora. Sus riesgos, que pueden ser graves, exigen precauciones, en especial las que se dirigen a salvaguardar la autonomía del sujeto de experimentación¹⁴⁰.

d) Confidencialidad

HTE aborda a continuación el estudio de la confidencialidad en el acto médico. Este es una intervención en la vida de los enfermos que exigiría una particular situación de indefensión, pues los pacientes han de revelar al médico gran cantidad de datos y han de exponer su cuerpo a exploraciones y tratamientos: en suma, desvelar su intimidad. Como contrapartida los conocimientos que el médico adquiere del enfermo con ocasión del acto médico, queda obligado por la confidencialidad, norma que ha de ser respetada a toda costa.

Nuestro autor ve esta regla como absoluta. Argumenta por ejemplo, que revelar datos a causa de la posible peligrosidad social de la enfermedad daña al paciente pero no hace al enfermo menos peligroso. Aunque la autoridad sanitaria lo exija, no debe revelarse, bajo ningún concepto, lo que el médico conozca del enfermo: acceder a las exigencias de la autoridad sanitaria es, a sus ojos, como volver al medievo, cuando el hereje que confesaba sus pecados se veía además obligado a pregonar públicamente su felonía; derogar el secreto es, por esto, una pauta de conducta inadmisibles para los médicos.

Además, aporta otro argumento: si los enfermos supieran que lo que confían al médico puede ser revelado a alguien, se retraerían de la atención sanitaria, con evidente perjuicio personal y social.

HTE se da cuenta de que esta actitud estricta del médico ante el secreto profesional provoca, sin duda, múltiples conflictos, especialmente cuando la actividad del médico se desarrolla en relación con instituciones como el ejército, las escuelas o las compañías de seguros. Sin embargo, a su parecer, estos conflictos no deben detraerle de mantener la confidencialidad a toda costa. La única apertura posible de los conocimientos que el médico tiene de su paciente es hacia las estadísticas, siempre anónimas y, por consiguiente, manteniendo la confidencialidad de la relación médico enfermo¹⁴¹.

e) Libertad ante la muerte

HTE termina el estudio del consentimiento informado refiriéndose a las actuaciones del médico directamente relacionadas con la muerte del paciente. Reconoce que la muerte es y ha sido un tema muy tratado a lo largo de la historia, ante el que los hombres han tomado actitudes muy dispares. “Los cristianos medievales rezaban ‘A subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine’ (Líbranos Señor de una muerte imprevista y repentina). Muchos miembros de las sociedades modernas esperan, sin embargo, morir sin estar sobre aviso, de modo indoloro, durante el sueño”¹⁴².

HTE opina que la actitud ante la muerte en la sociedad moderna suele ser la de evitarla a toda costa, aunque dé lugar a gastos desorbitados y a una calidad de vida muy pobre. Afirma que esta actitud se da también de modo abrumadoramente mayoritario en-

tre cristianos y judíos, a pesar de que, en teoría, esperan una vida en el más allá; y no le cabe duda de que este modo de enfrentarse con la muerte, para quienes tienen esta fe, es una incoherencia¹⁴³.

Por otra parte, afirma que la Medicina no tiene por objeto salvar vidas a toda costa. Le parece que en esto Séneca y los estoicos fueron más perspicaces que el sentir común moderno. Piensa que hay que reconocer a todo paciente el derecho a que le dejen solo en el contexto de su muerte y que el médico no debe avasallar la intimidad de sus pacientes intentando tratamientos, muchas veces ineficaces, a cualquier coste. Aporta a favor de esta idea la jurisprudencia estadounidense, que ha sido clara en este sentido en numerosas sentencias, y que ha obligado a los médicos a respetar la decisión de los pacientes que no deseaban recibir más tratamientos o intervenciones.

Llegado este punto, HTE afirma explícitamente que la oposición a permitir que el paciente elija el momento y el modo de su muerte se da especialmente entre los cristianos y en las leyes de los países occidentales. Contra estas dos fuentes de oposición no aporta ulteriores razones, arguyendo que ya ha dejado claro que los argumentos del cristianismo (un presunto mandamiento divino) no son válidos en un contexto secular. Con respecto a las razones legales, opina que no dejan de constituir una intromisión en el ámbito de la autonomía del sujeto particular, coartándole en una decisión de gran trascendencia¹⁴⁴.

Sin embargo, su opinión es diferente cuando la muerte es elegida para escapar a un contrato que resulta penoso de cumplir, y cuando se trata de sujetos que han perdido el uso de razón: un depresivo no está en condiciones de juzgar sobre la felicidad de su vida a causa de su enfermedad, y la decisión de poner término a aquella debe ser impedida. Sin embargo, nuestro autor reafirma que la persona mentalmente competente tiene derecho al suicidio y que este derecho no debe ser prohibido por ninguna legislación. Aduce a su favor el hecho de que, en algunos lugares (el Estado de Tejas, por ejemplo) hay leyes que contemplan este supuesto, y no penan al que colabora al suicidio¹⁴⁵.

HTE, en suma, propugna que el hombre de la sociedad moderna puede provocar-se la muerte o no impedirla si así lo quiere, rehusando el tratamiento que se le ofrece o se le impone. En apoyo de esta tesis, trae a colación la doctrina del voluntario indirecto de la teología moral católica que, según él, contiene un inicio de esta visión moderna de la muerte; según esta doctrina, un católico puede aceptar su muerte y rehusar tratamientos que puedan calificarse de extraordinarios, siempre que no busque la muerte directamente, es decir, el suicidio¹⁴⁶.

Sin embargo, HTE piensa que, en términos de ética secular, actitudes tales como la del enfermo que se niega a que le realicen maniobras de reanimación o a que le traten con medios ordinarios, o la del individuo que se declara en huelga de hambre y quiere dejarse morir por inanición, son perfectamente correctas, siempre que esas decisiones hayan sido tomadas por personas mentalmente competentes y libres de coacción. Reconoce que estas decisiones suelen suscitar el rechazo del médico pero, si se siguen los principios de ética secular que ha fundamentado anteriormente, el médico debe respetar esas decisiones del paciente, siempre que no sean un medio para escapar a contratos onerosos a los que se haya comprometido¹⁴⁷.

HTE estudia a continuación el caso del médico que debe de tratar a personas incapaces de formar una decisión racional. A veces se encuentra con que el enfermo ha expresado su voluntad con respecto al tratamiento antes de perder su capacidad de decisión; en ese caso, prevalece la decisión del enfermo: trae a colación, de paso, que las leyes suelen respetar la decisión de no ser tratado con medios extraordinarios. El caso del incompetente que depende de tutores lo considera ya tratado. Sin embargo, hay ocasio-

nes en que el médico, carente de guía concreta, tiene que guiarse por su propio criterio; para estos casos, nuestro autor recuerda que las acciones de los médicos no deben apoyarse solamente en la autonomía del enfermo “sino también en el principio de beneficencia, porque como hombres y mujeres razonables y prudentes, pueden juzgar si la prolongación de la vida o lo que esta prolongación lleve consigo, producirá más daño que beneficio”¹⁴⁸.

En tal juicio acerca de lo mejor para el enfermo, intervienen muchos factores, como el coste de la atención médica o la calidad de vida que queda al enfermo, tema ya tratado anteriormente. Para guiar la conducta del médico en estos casos establece, a modo de aproximación hipotética, como suele hacer, una ecuación similar a la dada para saber qué niños deben ser tratados¹⁴⁹:

$$\text{Esfuerzo que se debe realizar} = \frac{\% \text{ de éxito} \times \text{calidad de vida} \times \text{duración de la vida}}{\text{coste del tratamiento}}$$

El suicidio y la colaboración al mismo cobran, desde la ética secular de HTE, un nuevo aspecto: son un derecho moral del individuo. Apoya su idea con ejemplos de grandes hombres a lo largo de la historia que han terminado sus días provocándose la muerte, como pueden ser los casos de Séneca o Freud. También recuerda cómo Hume, razonando a partir de la autonomía, llega a afirmar el derecho al suicidio.

Reconoce que esta postura, sin embargo, fue muy atacada por Kant, el cual se basaba en que el individuo es necesario para la sociedad de modo que el suicida y el que le ayudase actúan en contra de ella. Sin embargo, para HTE, Kant cometió un error en sus razonamientos: confundir la libertad como constitutiva de la sociedad en convivencia pacífica con la libertad autónoma del individuo. Una cosa es el hecho de que los miembros de la sociedad toleren la conducta autónoma de cada individuo, aun cuando tenga repercusiones en sus vidas, y otra bien distinta es la autonomía misma de la decisión libre. Y la decisión racional del suicidio, si no causa daños a otras personas, no tiene por qué ser impedida. Por tanto, el Estado no tiene derecho a intentar impedir el suicidio.

HTE considera que, casos de depresión aparte, existen de hecho vidas que no merece la pena vivir, aunque suele tratarse de casos límite, y piensa que la opción al suicidio racionalmente decidido puede ser lo correcto para esos casos. Cita a su favor que estas situaciones se dan de hecho en Holanda y que allí las autoridades las están permitiendo. Falta, sin embargo, la transformación de esa situación en leyes, aunque prevé que tales leyes surgirán en un futuro próximo¹⁵⁰.

Nuestro autor considera por último la eutanasia entendida en su sentido fuerte, es decir, la provocación de la muerte del enfermo incompetente, incluidos los niños con graves problemas de salud. A su entender, viene a ser un caso particular de la decisión racional de poner fin a la vida en el caso del enfermo incapaz y que, presumiblemente, prefiere la muerte a una vida de sufrimiento: es más benéfico provocarle la muerte que esperar a que la naturaleza siga su curso, siempre que la prolongación de la vida provoque dolores y molestias inútiles y el enfermo no tenga creencias religiosas que le impidan tomar esa decisión¹⁵¹.

f) Las relaciones con el equipo sanitario

Las tradicionales relaciones médico-paciente se ven alteradas como consecuencia de la doctrina establecida acerca de la información y el consentimiento informado. HTE pasa a describir cómo este “modo moderno” de ejercer la Medicina modifica el trabajo del médico. Este no es ya el capitán del barco, sino que debe ceder ante múltiples intereses, representados por los deseos del paciente, las compañías de seguros, el equipo de enfermería, etc. Todo este mundo médico moderno, distinto del ejercicio liberal de la Medicina en el que el médico lo era todo, debe estar organizado de modo que el paciente vea salvaguardados sus derechos en todo momento: deben dejarse instrucciones concretas para el médico de guardia, para el equipo de enfermería, etc.

Para ayudar a preservar los derechos del paciente en una sociedad pluralista como la que acaba de esbozar, recomienda el establecimiento de instituciones sanitarias que apliquen un determinado estándar moral a sus actuaciones. Para que el funcionamiento de los hospitales no se vea frenado por las frecuentes consultas a los pacientes acerca de sus opciones, el enfermo que pertenece a una determinada comunidad, con una moral particular, puede acudir con confianza a los establecimientos hospitalarios donde sabe que será atendido según sus deseos. HTE hace notar, en favor de esta iniciativa, que ya se la está llevando a cabo en algunos hospitales estadounidenses¹⁵².

g) Recapitulación

HTE hace girar el trato del enfermo alrededor del consentimiento informado. Este consiste, fundamentalmente, en permitir que el paciente exprese sus deseos y en que el médico los respete y renuncie a imponer sus criterios personales. Esto se debe de dar tanto para administrar tratamientos que el enfermo desea y el médico no quiere dar (aborto con médico que se opone, por ej.) como para el caso opuesto (testigo de Jehová que se niega a una transfusión, por ej.). En estas discusiones, los deseos del enfermo tienen que ser respetados siempre, y más si se fundamenta la discusión en argumentos de fe.

El enfermo debe gozar de libertad absoluta, de elección, de compromisos en los que no ha tomado parte y de coacciones. La información para posibilitar esta libertad debe ser proporcionalmente objetiva y completa.

Existen casos particulares de duda dentro de este criterio de acción: los niños y los ancianos que están bajo la tutela de otros, así como la investigación sobre seres humanos. En estos casos, además de tomar en cuenta las decisiones autónomas que tengan de hecho, hay que actuar teniendo en cuenta el principio de beneficencia, independientemente de la voluntad de los tutores o de la protección que otorgue la ley a los sujetos de investigación.

Con respecto a la confidencialidad, HTE es tajante: lo revelado por el paciente no puede ser usado para ningún otro fin que la salud del enfermo. De lo contrario, volvemos a prácticas medievales, cuando el hereje se veía forzado a confesar públicamente su felonía.

Por último, el paciente tiene libertad también incondicionada ante la muerte. Existe el derecho a la muerte cuando uno quiera, de modo que el suicidio y la colaboración al mismo deben estar despenalizados. Es más, en muchos casos, el médico debe practicar la eutanasia para ejercer la beneficencia con el paciente y librarle de sus sufrimientos, si así lo considera prudente.

Por último, para que este modo de hacer la sanidad pueda llevarse a cabo, HTE preconiza un sistema que permita a las instituciones de cuidados conocer las preferen-

cias del paciente en todo momento, de modo que las elecciones vitales de los enfermos puedan ser siempre respetadas.

8. Derechos a la atención sanitaria.

HTE dedica el penúltimo capítulo de su libro a estudiar cómo es posible la medicina socializada y, en general, la organización de la sociedad, según su bioética secular.

a) Justicia y desigualdad

Precisa, para comenzar, que aunque en la sociedad actual tratar del derecho a la atención sanitaria se ha convertido en un tópico, conviene analizar esta idea a la luz de los principios de la bioética secular para poder tomar resoluciones científicamente correctas.

La primera consecuencia que HTE deriva de los principios expuestos es que no existe un derecho a la atención sanitaria. Proclamarlo equivale a decir que la beneficencia se puede exigir a los demás miembros de la sociedad. Si el derecho a la atención sanitaria se basara en la autonomía del enfermo, sí que se podría exigir dentro del respeto a la misma. Pero, como se basa en el principio de beneficencia, depende sólo de la actitud benéfica de los demás.

Considera evidente que el Estado, a través de las leyes, debe procurar que las personas sean benéficas, pero le parece que es fácil que haya oposición entre el bien general que pretende el Estado y el bien particular, y apoya su argumento con una cita de Platón al respecto; el Estado no tiene que estar al servicio de lo que quieren todos y cada uno de los individuos, sino que se orienta al bien general, que puede no ser benéfico para alguno en particular.

Aparte de esta razón general, HTE enumera múltiples motivos particulares: la autoridad estatal está limitada por la libertad de los médicos, y no puede obligarles a actuar de un modo concreto; la propiedad privada limita los recursos estatales, de modo que el Estado no puede disponer de recursos suficientes para dar la salud a todos; la autoridad se encuentra limitada, además, por los deseos de otros miembros de la sociedad, no médicos, de modo que la gente puede preferir destinar los fondos públicos a fines no sanitarios; por otra parte, los recursos disponibles son siempre limitados, por rica que sea la sociedad en la que se encuentre el enfermo; y es limitada también la inteligencia de los hombres que, en último término, deben decidir el fin de esos recursos, con lo que su distribución nunca es perfecta¹⁵³.

La imposibilidad de la salud para todos hace que nuestro autor se plantee el problema de cómo compaginar la justicia y las desigualdades que se dan necesariamente con respecto a la atención sanitaria. Para averiguarlo, recurre a algunas distinciones.

Existen primeramente algunas desigualdades derivadas de circunstancias naturales¹⁵⁴: terremotos, inundaciones, etc. Otras se derivan de circunstancias sociales, como pueden ser el haber recibido una herencia o haber tenido éxito en los negocios; estas circunstancias sociales no dan lugar a obligación alguna de reparación, ya que ese enriquecimiento no se ha producido mediante daño a terceros. La existencia de ricos y pobres le parece algo inevitable; como orientación a este respecto, HTE trae a colación lo dicho anteriormente acerca de la propiedad: hay una parte de la propiedad inalienable, y sólo se puede disponer para uso comunitario de una parte de los recursos y propiedades de

las personas; por tanto, tampoco la existencia de desigualdades patentes obliga a un intento de igualitarismo radical, que la parece esencialmente injusto.

Nuestro autor establece también una separación clara entre las situaciones desafortunadas o desgraciadas y la culpabilidad de la sociedad con respecto a esas situaciones. No existe problema en el caso de culpables individuales que pueden resarcir del daño causado. Pero, si ese culpable individual no existe o es insolvente, la sociedad no tiene por qué poner los medios para ayudar al que se ha visto lesionado. Así, si el seguro social no paga los trasplantes cardíacos, no existe culpabilidad social ninguna; se trata de una circunstancia desafortunada pero no culpable. Y esto sin juzgar sobre la necesidad real del trasplante, que puede ser un capricho del paciente para prolongar un poco una vida con poca calidad y sin mucha esperanza de supervivencia.

HTE termina concluyendo que el problema de las desigualdades sociales es inevitable, como ha reconocido la Comisión Presidencial¹⁵⁵ que estudió el modo de asegurar el acceso de todos a la atención sanitaria.

Por tanto, hay que admitir que el acceso a la salud nunca es igual para todos, ya que unas personas pueden permitirse más gastos de salud que otras: los ricos siempre tienen a su disposición más medios para intentar curarse que los pobres; y no hay ningún derecho a impedirlo, ni aunque estas atenciones se consiguieran a través del mercado negro: es un derecho de todo ciudadano hacer lo que quiera con sus recursos¹⁵⁶.

b) La distribución de recursos y el sistema sanitario

La imposibilidad de conseguir un reparto perfecto de los recursos no impide que nuestro autor esboce un sistema para su distribución razonable. Para esto, considera cuatro niveles de decisión, a los que corresponden diversas responsabilidades: alto nivel macrodistribucional, bajo nivel macrodistribucional, alto nivel microdistribucional y bajo nivel microdistribucional. HTE argumenta que, por medio de una distribución de responsabilidades realizada de este modo, se pueden evitar las injusticias en la distribución de recursos, ya que todos los implicados en la atención sanitaria tienen voz y voto a la hora de tal distribución¹⁵⁷.

HTE considera además que la estructura del sistema de justicia social puede introducir serias alteraciones en un reparto equitativo de recursos. Dependiendo del sistema de justicia social que se adopte, una decisión tomada por mayoría puede ser aceptable o inaceptable para parte de los implicados en ella.

HTE analiza a continuación los principales modos de concebir el sistema sanitario, que reduce a dos modelos en conflicto: los modelos de justicia social defendidos por John Rawls y Robert Nozick. Rawls defiende un modelo de justicia fundamentalmente igualitario. Para él, la sociedad ha de acudir con sus recursos en ayuda de quien, por circunstancias naturales o sociales, se encuentre en inferioridad de condiciones económicas, lo cual incluye su atención médica.

Nozick, por el contrario, “tiene una visión más ajustada al momento histórico”¹⁵⁸. Defiende que los derechos de propiedad del individuo se encuentran por encima de los derechos de la sociedad, la cual no puede pasar por encima del individuo. Por tanto, según este modelo, no existe obligación para la sociedad de compensar al damnificado por una catástrofe natural o por una circunstancia social adversa.

HTE termina inclinándose por esta segunda postura, por considerar que es más completa, y que reduce la justicia a su ámbito real: que cada uno posea lo que adquiere y pague lo que debe. Ahí termina la justicia. En su opinión, la postura que opine otra cosa, en realidad confunde lo justo, que de suyo hace referencia solamente a la propiedad, con

lo que cada uno en particular debe hacer. Pero en ello hay algo más que una simple confusión de justicia con deber: mientras que Rawls entiende la libertad solamente como un valor, Nozick ha señalado la diferencia entre libertad como condición de posibilidad de la sociedad democrática y pluralista y la libertad como valor, según la concepción de una comunidad particular. Así, mientras que Nozick da un modelo de justicia que se adapta a la libertad que debe tener el individuo en la sociedad, Rawls se queda en un modelo ahistórico de justicia, que tiende más bien a conseguir unos objetivos de desarrollo social, aun a costa de la libertad misma de los individuos¹⁵⁹.

Reflejando estas diversas concepciones de justicia en la organización del sistema sanitario, HTE describe varios modelos de atención médica a la sociedad¹⁶⁰.

Un primer modelo es la sanidad en competencia dentro de un libre mercado de servicios; los que no tengan recursos o se vean afectados por circunstancias físicas o sociales adversas recibirán ayuda de quien libremente quiera prestársela: la caridad y beneficencia de quienes quieran ejercerlas son el remedio para las situaciones desgraciadas. Este modelo ha sido el imperante durante los siglos que precedieron a la organización de la seguridad social. Tiene como inconveniente principal el poco alcance y pobre desarrollo de la actividad benefactora de quienes desean practicarla.

Un segundo modelo pretende la igualdad de trato sanitario para todos. Es el sistema que se ha instaurado en los países de régimen comunista y en algunos otros de la Europa libre, en los que la sanidad es un monopolio estatal, y las atenciones sanitarias se dispensan por igual a todos los ciudadanos. Sin embargo, este sistema origina gran ineficacia y pasividad por parte de los médicos, aparte de que supone restricción de libertad para los individuos, tanto los enfermos como los médicos, y el mercado negro de atención sanitaria que se da como consecuencia directa.

HTE pone la solución a los inconvenientes que presentan ambos modelos en otro que incluye las ventajas de los dos anteriores, aunque no se puede decir que solucione todos los problemas: como ha visto antes, siempre quedarán situaciones desgraciadas que solucionar. Consiste este sistema fundamentalmente en dividir la atención sanitaria en dos bloques, de modo que en uno se sitúen los cuidados básicos, y en el otro se sitúen otros complementarios. ¿Que cuidados son considerados básicos? Depende de la sociedad en que se instaure el sistema, que lo decide por consenso.

De este modo, dentro de los límites de lo posible, se satisfacen los cuatro puntos que se desean para cualquier sistema de sanidad pública: se posibilitan los mejores cuidados que sea factible dar a cada uno (a quien tenga pocos recursos por la sanidad pública, a quien muchos por la sanidad pública más su gasto personal), se da un trato sanitario igual para todos (al menos en lo fundamental), se posibilita la libertad tanto de médicos como de enfermos, y el gasto sanitario no se dispara, debido a que sólo se puede hacer de él un uso limitado.

HTE dedica unos párrafos a un factor dentro de esta organización de la sanidad que puede plantear problemas: la donación de órganos. Las leyes de mercado que, de por sí, tienen eficacia para resolverlo, se ven bloqueadas por los prejuicios morales que, según afirma, se suelen dar en este terreno. Así, la Iglesia Católica prohíbe las donaciones inter vivos, como ya en su día hizo Kant. En contra de esta postura afirma que quienes la sostienen no comprenden que el cuerpo es, a fin de cuentas, propiedad de cada uno, y cada uno puede hacer con su cuerpo lo que quiera, entre otras cosas vender sus órganos. La existencia de una verdadera libertad de compraventa solventa la escasez de órganos, pues el aumento de la demanda provoca aumento de la oferta. Además, los cadáveres pasan de ser algo sagrado e intocable a ser un objeto más, que puede ser heredado por los familiares, los cuales pondrán en el mercado los órganos que se necesiten¹⁶¹.

Para que todo este sistema sanitario que ha dibujado pueda funcionar adecuadamente, todos los aspectos que ha ido mencionando deben pasar a formar parte de la sociedad, de modo que se creen derechos y obligaciones concretos en lo que se refiere a los cuidados sanitarios. Para conformar estas obligaciones y derechos cada comunidad tiene sus propios principios morales, su propia escala de valores y, según decida, así será el sistema sanitario, que es justo para ella porque ha sido ella misma la que ha decidido conformarlo de un modo u otro, según sus propios principios. Además, para que sea verdaderamente justo, hace falta que sea resultado de un compromiso correcto, en el que no se falsee lo que unos desean dar a otros, y se respete verdaderamente la libertad de los participantes.

Por último, HTE se plantea la existencia de subgrupos que no están de acuerdo con con algún punto importante en el que sí están de acuerdo todos los demás, como puede suceder con los católicos. Para procurar su atención correcta y sin injusticias, deben crearse unos subgrupos de atención sanitaria dentro del sistema general, de modo que alcancen la atención médica del modo que desean¹⁶².

c) Recapitulación

Para la organización social y la política sanitaria, HTE postula una serie de principios, acordes con el resto de su bioética secular.

Por una parte, niega que la existencia el derecho a la atención sanitaria, pues supone la existencia del deber de beneficencia como algo exigible y no como un mero principio moral, que cada cual ejercita según su voluntad.

El Estado, aunque debe tender a mitigar las desigualdades presentes en la sociedad, de modo que los menos afortunados tengan acceso a los medios sanitarios, puede obligar a muy poco. Sólo una pequeña parte de los bienes puede ser de disposición pública, según explicó antes, de modo que con ellos no se sufragan todas esas necesidades. Las desigualdades sociales no se pueden remediar.

Dentro de esta situación, la distribución de recursos debe hacerse democráticamente, de modo que todos los implicados tengan voz y voto; de este modo se garantiza una distribución justa.

Por otra parte, para que el sistema sanitario sea justo, hay que considerar también su estructura. Esta no puede ser totalmente socializante, ya que no se puede pasar por encima de los derechos individuales, que siempre deben tener precedencia. Los individuos destinan a fines sanitarios sociales la cantidad que determinen de modo democrático, asignándole objetivos que consideren convenientes y manteniendo un sistema de libre mercado de la salud. Así, la medicina socializada atiende una serie de cuidados básicos, distintos según la sociedad de que se trate, y deja otros complementarios a la libertad de mercado.

Propugna también que la libertad de mercado debe de extenderse a la compra-venta de órganos, aún los usados en trasplante inter vivos, y que hay que terminar de erradicar prejuicios cristianos al respecto.

Por último, contempla la posibilidad de crear un subgrupo de profesionales dentro de la medicina socializada que atienda a grupos especiales, como los católicos, que no estén de acuerdo con el sistema y que, respetándoles, les atienda del modo en que ellos desean.

9. Remodelando la naturaleza humana y buscando la virtud

Como conclusión de su obra, HTE hace algunas reflexiones acerca del futuro del hombre, visto desde la perspectiva de la ética secular que ha estado desarrollando.

Comienza con la concepción actual del hombre dentro del universo: el hombre ya no se considera su centro; la astronomía de Copérnico y el principio de la evolución de las especies de Darwin lo han desbancado de su posición central en el cosmos, tanto en lo físico como en lo biológico.

La ciencia moderna, por otra parte, ha permitido desterrar el concepto de “lo natural” al hombre. La guía de la acción del hombre no está ya en ese concepto que necesitaron los clásicos para intentar explicar realidades que hoy la ciencia ha aclarado y dominado perfectamente.

Dentro de esta visión del mundo, HTE encuentra un nuevo lugar a los valores que nos mueven a actuar; no son algo que venga impuesto y forzado desde fuera, sino que el hombre los puede decidir con libertad, gracias a la técnica, para alcanzar así las posibilidades reales de su autonomía, hasta ahora coartadas por las dificultades puramente físicas del medio, que el hombre antiguo interpretaba como reglas inmutables de la naturaleza. Ahora, el control de la naturaleza (con los trasplantes, las prótesis, los anticonceptivos, etc.) es una realidad. Y todas estas acciones de dominio de la naturaleza son, según el concepto de “natural” que mantienen todavía los católicos, algo no natural.

En esta postura teórica encuentra nuestro autor las ideas de Protágoras que, ya en la antigua Grecia, se dio cuenta de que el hombre es la medida de todas las cosas: es él el que pone los valores y los deberes. El es para sí mismo la única regla apropiada¹⁶³.

Dentro de este dominio del hombre sobre la naturaleza engrana HTE la actuación del médico prototipo, que llama Dr. Sentirsebien. Este médico ideal se preocupa de la salud de todos, según la ha definido la OMS: el perfecto bienestar físico, psíquico y social. La amplitud de su campo de trabajo es enorme, ya que llega a abarcar todas las actividades humanas, no habiendo un campo predefinido de actuación. Todo depende sustancialmente de las necesidades o dificultades que el paciente aqueje.

El médico, en la vida de los hombres, no tiene, por tanto, el papel de juzgar acerca de sus virtudes y/o vicios, sino que, estando a su servicio, lo más que puede hacer es avisar de los peligros que puede entrañar una determinada conducta.

HTE opina que la actuación del Dr. Sentirsebien es incuestionable, pues todo lo que quiere para las personas es su bienestar. Como máximo se puede plantear un problema, discreto de todos modos, en el caso de la drogadicción, en que la conducta del individuo es perniciosa para sí mismo en muchos casos, pero estos efectos nocivos pueden evitarse en gran parte con algunas medidas higiénicas elementales.

Sin embargo, el Dr. Sentirsebien no puede conseguir su objetivo en ciertas ocasiones por mera imposibilidad: no se puede tener todo a la vez, y hay que elegir algo, privándose a la vez de otra cosa. Esto, sin embargo, no sucede por ineficacia del médico, que siempre está a favor de quien acuda a él. El paciente sólo tiene que elegir lo que desea y expresar claramente sus dificultades.

HTE compara esta sociedad moderna a la que ya hace tiempo predijo Aldous Huxley en su novela *Un mundo feliz*: no hay nada sagrado en la naturaleza humana, y las personas son libres de elegir el camino que quieran para su conducta y para su ser mismo, de modo que ellos y las generaciones que vengan detrás puedan sacar más placer a la vida, modificando genéticamente la especie, de modo que los nuevos hombres que surjan y la evolución biológica en que se introduzcan permitan una vida con más satisfacciones¹⁶⁴. Este nuevo modelo de hombre impone automáticamente la necesidad de rehacer los conceptos clásicos de virtud y vicio.

En esta naturaleza humana sometida a reforma por el propio hombre, es cardinal la virtud de la tolerancia. Sin ella no es posible que muchas personas elijan estilos de vida que otras personas estiman incorrectos. Junto a esta virtud está la liberalidad, es decir, la abundancia a la hora de practicar la beneficencia, y la prudencia, es decir, la capacidad de sopesar adecuadamente los pros y los contras de cada situación de modo que se pueda elegir siempre la actividad más benéfica.

HTE estima que los miembros de esa sociedad, y especialmente los médicos, deben tener como una parte de esa prudencia la cualidad de burócratas que ha descrito anteriormente, de modo que puedan articular adecuadamente las relaciones entre personas con distinta concepción de la vida moral.

Por último, nuestro autor compara la visión clásica con esta moderna. Clásicamente la vida moral ha sido considerada como una especie de guerra entre la gracia de Dios y la inconstancia del hombre en comportarse según la voluntad de Dios. Ahora, con este planteamiento científico del problema, son la ingeniería genética y la farmacología las que tienen la batuta en esta mejora del hombre para que pueda realizar una vida más plena conforme a sus deseos. En el equilibrio antiguo, sin embargo, la felicidad del hombre depende de una gracia inmerecida y de una predestinación de la que no se puede tener conocimiento, que lleva al cielo o manda al infierno sin contar con él.

HTE piensa que, aun para quienes continúan aceptando este modo de ver las cosas hay sitio en la sociedad moderna; y cita a su favor el caso de la secta Amish que, aunque rechazan el progreso técnico, no es marginada, sino que sigue perteneciendo a una sociedad estadounidense que avanza hacia la tolerancia y el pluralismo auténticos¹⁶⁵.

Nuestro autor opina que nos acercamos así hacia una sociedad en la que imperará una moralidad plural secular. En ella, las distintas opciones morales podrán darse conjuntamente cementadas por la tolerancia, virtud de la sociedad plural, en la que podrán convivir pacíficamente todos los que deseen coexistir sin violencia.

Para esta sociedad es absolutamente necesaria la moralidad secular en dos planos, uno común, sin ortodoxias impuestas, y otro particular, en el que cada uno puede mantener las convicciones personales que quiera. Para esta moralidad secular y plural no existen más límites que la razón y la autoridad: por medio de la razón sabemos que nuestras opciones concretas no pueden demostrarse apodóticamente, y la autoridad no puede forzar a nadie a hacer nada sin su consentimiento. Con estas premisas puede concebirse una sociedad pacífica al gusto de todos sus miembros¹⁶⁶.

CAPITULO 2

ANALISIS Y CRITICA

La obra de HTE, como bien se ha podido ver, viene con afán polémico. Es raro el terreno en el que se limita a dar una concepción del buen hacer médico, o a dar su solución a un problema de la práctica cotidiana que precisa una respuesta algo más profunda de lo que ordinariamente puede barajar un médico en su quehacer profesional.

Para proceder con orden al comentar críticamente esta obra, veremos, en primer lugar (apartado 1: Comentarios) las recensiones bibliográficas que ha suscitado en el ambiente de la ética médica, comentarios casi exclusivos de los Estados Unidos: sólo allí la ética médica se encuentra, como toda la concepción de HTE, desarrollada ampliamente y muy ligada a lo médico-legal.

En segundo lugar, comentaremos los diversos principios teóricos que HTE propone para fundamentar la práctica de la Medicina (apartados 2: Racionalismo y nihilismo, 3: Kant, 4: Optimismo y conformismo, 5: Religión étnico-política, 6: Ataque al catolicismo, 7: Secularización y persona, 8: Moral de su tiempo).

Por último, consideraremos brevemente si esos principios teóricos consiguen dar explicación satisfactoria al ejercicio de la Medicina, y al funcionamiento de la sociedad, tal como los ha estructurado (apartado 9. Dos conexiones con la realidad).

Como se verá, la obra de HTE es un conglomerado principios teóricos, una defensa de su postura vital, y no una construcción filosófica seria que busque los fundamentos del buen hacer del médico. En este sentido, se trata de un libro profundamente desilusionante; en vez de encontrar en él, expresadas explícitamente, las razones que la mayor parte de los médicos mantiene en su fuero interno como fuente de su correcta labor profesional, se encuentra una simple arenga para una determinada conducta, que nunca podrá ser compartida por la generalidad de la clase médica.

1. Comentarios

Una obra tan ambiciosa como la de HTE no podía pasar desapercibida en el mundo de la medicina estadounidense. De hecho, publicaciones médicas aparecidas inmediatamente después de su salida al mercado le citan como fuente de autoridad en temas especialmente delicados por sus repercusiones éticas, como pueden ser las decisio-

nes de retirar el tratamiento a pacientes incurables que no pueden prestar su consentimiento¹.

El libro de HTE ha sido objeto de revisión crítica en varias revistas médicas y los comentarios que ha suscitado, en general discrepantes de sus tesis, van desde los que, respetando el planteamiento general de la obra, están en desacuerdo con temas secundarios, pasando por los que expresan un desacuerdo profundo, pero admitiéndole como interlocutor válido, hasta los que le descalifican abiertamente.

a) G. W. Trianosky

Un ejemplo del primer tipo de autores (los que están de acuerdo en los principios básicos) es Trianosky, que publicó su comentario a la obra de HTE en *Medical Humanities Review*². La sustancia de su comentario estriba en una visión distinta del comportamiento social.

En primer lugar, Trianosky distingue los valores que las personas defienden de la acción concreta que desarrollan: aunque se defiendan siempre unos valores, no siempre se actúa según los mismos³. Por esta razón, cuando se trata de llegar a un consenso social, no es necesario que todos los que participan en él se comportaran del mismo modo, pues pueden dar su consentimiento a unos acuerdos razonables y actuar luego de modo distinto a la postura que han apoyado, influidos por otros factores.

Trianosky critica a HTE por organizar el consenso social sin tener en cuenta la discrepancia entre valores y acciones. Para HTE el consenso social se da siempre de modo automático, por la coincidencia en ciertos valores, y sacrificando aquellos otros valores en los que no coinciden las opiniones de todos. Trianosky considera que esto es posible, pero que lo más frecuente será que haya un acuerdo general y que, a la vez, haya algunos individuos que actúen en contra de lo que se acuerde, aunque acepten los términos generales del acuerdo social. Y le parece demasiado fuerte pretender que debe haber acuerdo práctico de todos⁴.

En segundo lugar, y apoyado en su primera idea, Trianosky critica a HTE el papel neutral que da a la ley. Siguiendo la distinción entre valores y acción, Trianosky propone que si sólo son unos pocos los que no actúan según la decisión general, no es irracional oponerse a su conducta por medio de la ley, precisamente porque la ley ha sido elaborada por medio del acuerdo de personas razonables. Por tanto, puede ser legítima una política pública que, elaborada con el consentimiento de la mayor parte de los ciudadanos, reprima ciertas actividades de una minoría. La ley, por tanto, aunque elaborada por consenso, puede enfrentarse con los individuos.

Sin embargo, Trianosky pretende que el Estado, además de reprimir las conductas particulares que estén en desacuerdo con el consenso social, también puede hacer una política que intente persuadir, por los medios a su alcance, e incluso forzar, a los que están en desacuerdo con los valores aceptados por la mayoría: el Estado tiene unos valores admitidos que puede imponer a las minorías.

Trianosky recuerda que este es el principio que permitió a Rousseau legitimar el uso de la fuerza en nombre de la voluntad general. Admitiéndolo, se puede prohibir la compraventa de niños o de órganos y justificar esta prohibición. Trianosky señala además que un ordenamiento social que acepte esta intromisión estatal en los acuerdos sociales no impide -el sistema de HTE tampoco- los conflictos de valores. Pero, si se admite el principio de Rousseau, el intervencionismo estatal permite llegar a más acuerdos sociales, pues el gobierno puede actuar para resolverlos⁵.

En tercer lugar, Trianosky critica la jerarquía de principios morales propuesta por HTE. En efecto, la autonomía absoluta que propugna HTE es también un valor, de modo que también está sujeta a valoración; HTE no puede evitar que los principios seculares de la bioética (autonomía, beneficencia, etc.) entren en conflicto entre sí, y no le parece que haya razones para anteponer la autonomía a otros, como HTE hace⁶.

Por lo demás, para Trianosky *The Foundations of Bioethics* es un libro serio, fresco, brillante, que convierte la postura libertaria en un contendiente respetable, gran parte de cuyas afirmaciones sobre la autonomía le parecen aceptables, aunque en algún extremo no esté de acuerdo⁷.

Hasta aquí la opinión de Trianosky. Podemos hacer ahora de abogado defensor de HTE, aun a riesgo de no interpretar adecuadamente su postura al ponernos en su lugar.

Si se admite que el Estado puede ponerse de parte de alguna ideología, diría HTE, aunque la mayoría esté de acuerdo con ese régimen de cosas, se cae automáticamente en la lucha, en la violencia, que será el único medio que quedará a la minoría oprimida para defender sus derechos.

Por otra parte, aunque esa opresión estatal sobre una minoría se realice a través de una organización democrática y unas votaciones, esta solución corre el riesgo de convertirse en un dogmatismo moral a la antigua usanza; es muy fácil pensar que los valores que defienden las instituciones democráticas son los únicos valores posibles, es decir, los valores *verdaderos*, los únicos reales.

La tentación del Estado, si se produce este desliz en la concepción de la naturaleza de la moral, está en considerar que es su deber luchar contra otros valores que algunos ciudadanos puedan tener como correctos. Como en esta consideración no interviene el número de ciudadanos que profesen o dejen de profesar una cierta creencia, la tiranía de la mayoría por unos pocos es cuestión de tiempo, y tenemos ejemplos, de hoy y de ayer, de tiranías en que los tiranos actuaban buscando el bien de los demás, pero con su visión propia de lo que era el bien, causando el consiguiente perjuicio.

Por tanto, si no queremos volver a caer en las tiranías morales que tantos siglos hemos estado sufriendo, es absolutamente necesario que se admita la tolerancia completa hacia los valores de los demás como condición absolutamente necesaria para la convivencia pacífica. Y esto es lo mismo que admitir que la autonomía moral es un valor que no puede ser rebajado al plano de los demás valores: además de un valor, es condición de posibilidad de la sociedad en convivencia pacífica.

Así podría haber respondido HTE a Trianosky. Cabe hacer algunas precisiones personales a esta “réplica” de HTE, así como a las ideas de de Trianosky.

Ambos, como es evidente, están razonando en un mismo orden de interpretación filosófica de la realidad: no existen valores que sean universales y que, por tanto, deban ser reconocidos por todos. A partir de ahí, hacer funcionar la sociedad es cuestión de método: hay que situarse en un sistema que admita la democracia y que decida los valores que son adoptados por los Estados. Trianosky, en su intento de obtener un modelo que se parezca a la sociedad estadounidense, que se ve que funciona bien de hecho, objeta a HTE que si entendemos la democracia como pura coincidencia de libertades en una opinión concreta, y no existe obligación de seguir lo que se aprueba por mayoría democrática, no hay modo de que funcione la sociedad. Su solución consiste en eliminar la libertad absoluta. Por desgracia, como muy bien ha entendido HTE, esta postura es, en el fondo, una forma solapada de opresión de las minorías morales.

Desde el punto de vista clásico⁸, la ley es reflejo de unos deberes naturales del hombre, universales, en los que no se puede dar variación, y de unas aplicaciones con-

cretas de los mismos, que se pueden resolver de modos diversos, sea por decisión de uno o por votación de toda la población. Desde este punto de vista clásico, la ley puede impedir los comportamientos desviados, sea en los principios morales generales, sea en los acuerdos que se den para resolver algún asunto particular de un modo concreto. Y, más aún, debe impedir esos comportamientos desviados.

Si, como HTE y Trianosky propugnan, no hay valores absolutos, sino sólo valores aceptados por acuerdo mutuo, automáticamente todos los acuerdos de la sociedad que opriman a una minoría no son más que una fuente de discordias. Dicho de otro modo: cuando se acepta el relativismo, toda decisión es arbitraria, esto es, no tiene más posibilidades que su contraria de ser verdadera⁹. Por tanto, una democracia que, en base a la decisión mayoritaria, imponga algo a quien no esté de acuerdo, estará ejercitando un modo particular de opresión.

Trianosky, en su concepción de la vida social, retira a la convivencia pacífica el papel privilegiado que le daba HTE, y le concede sólo un cierto valor, relativo o secundario, que depende de lo que la comunidad decida otorgarle por votación democrática. Pero, si se acepta la subjetividad de los valores, la postura de HTE es intelectualmente mucho más coherente que la de Trianosky: HTE es capaz de aportar, al menos, algo de paz social por medio de la tolerancia.

La postura de Trianosky sólo puede generar grupos de descontentos que alteren la paz pública, a pesar de, con su tesis, está intentando sobre todo que se logre un funcionamiento social armónico. Trianosky, detrás de su afirmación de una democracia vinculante, esconde una postura dogmática (hay una verdad absoluta que la votación democrática me muestra); su postura carece completamente de sentido, pues reduce el tejido social a una puesta en común de los valores -subjetivos- de los ciudadanos.

Por último, la afirmación de que la obra de HTE hace de la ética libertaria un contendiente respetable es muy discutible. Según veremos, aunque el libro de HTE pueda tener mucha influencia, la afirmación de que es un contendiente respetable no puede pasar de ser una concesión a la cortesía académica, al menos si se considera su obra solamente desde el punto de vista de la coherencia intelectual. De esto se hablará en el apartado 9 y en el capítulo siguiente.

b) S. G. Potts

Potts, en el *Journal of Medical Ethics*, hace un comentario algo más crítico¹⁰. Tras un resumen conciso y acertado del libro de HTE, aporta su opinión. El ideal que persigue es fundamentalmente político: una comunidad pacífica en que los ciudadanos puedan convivir sin violencias a pesar de las diferentes opiniones religiosas y políticas que sustenten. Este ideal se conseguirá estableciendo razonablemente límites a la fuerza que se pueda usar contra personas que sustenten diferentes convicciones.

Todo eso está muy bien. Pero lo que resulta débil de la argumentación de HTE es partir de una noción política para deducir la naturaleza de la persona. “Si la noción de personalidad resulta luego tan vital en su argumentación para establecer directrices de política social, es difícil aceptar que, a la vez, esta noción se derive de una concepción del ideal de comunidad política”¹¹. Y del concepto de persona deduce un gran número de conclusiones, muchas de ellas muy controvertidas, como la liberalización del aborto, la experimentación con fetos, el infanticidio de recién nacidos con defectos, la eutanasia o el declarar muertos a quienes han perdido el funcionamiento de sus centros nerviosos superiores.

Potts no aporta ningún dato crítico más. Dejando aparte que HTE argumente sobre el hombre a partir de la observación de la sociedad, le parece que constituye una novedad su intento de relacionar la filosofía política con las decisiones prácticas de la ética médica¹².

Sin embargo, resulta impropio deducir, como hace Potts, que HTE deriva el concepto de persona del concepto de sociedad. Es evidente que su visión de sociedad como comunidad tolerante pacífica es central. Pero de ahí HTE no deduce lo que sea la persona. Esa deducción emerge de un presupuesto posterior: la identificación de persona con autoconciencia. La noción de persona que HTE obtiene de este modo se adapta bien en apariencia a su modelo de sociedad como comunidad tolerante y pacífica, pero no es una consecuencia necesaria de ella.

En suma, Potts difiere de las opiniones de HTE. Pero, aparte de la discrepancia vista, que parece infundada, su comentario, breve, no consigue oponer más objeciones fundadas a la obra de HTE. Cabe colegir, por tanto, que está básicamente de acuerdo con su modelo de bioética secular.

c) K. L. Vaux

Un tercer tipo de comentarios coincide en su opinión general: la obra de HTE es considerada como una visión libertaria¹³ y antirreligiosa¹⁴ de la ética médica y de las relaciones humanas.

Vaux, en el *Journal de la American Medical Association*¹⁵ recoge algunas observaciones en las que coincidimos: el libro está presentado de modo erudito, y con un estilo apasionado, no con frialdad académica. Es una obra brillante y de argumentos sugerentes que tiene la virtud de exponer ordenadamente la ética secular.

Las objeciones que Vaux opone a HTE son, en su mayor parte, objeciones que plantearía alguien que no acepta su visión de la ética médica: la ética secular de HTE, en el fondo, parece un intento de desplazar la ética basada en la fe y sustituirla por una ética secularista. No le parece mal elaborar una ética secular, pero está en desacuerdo con el modelo que HTE propugna. Su empeño por acentuar la autonomía, le hace descuidar la solidaridad y sacrifica la responsabilidad en aras de la libertad. Hace desaparecer de la convivencia humana convicciones básicas, una “fe común” de la sociedad, de la que forman parte la obligación de asistencia para los débiles, los enfermos y los pobres, aspectos que deja reducidos al valor deontológico del respeto mutuo¹⁶.

Según Vaux, HTE parte de la observación del pluralismo y la subjetividad de la ética para llegar a la conclusión de la necesidad de una filosofía social relativista, pero su razonamiento no es coherente: de que haya muchas opiniones circulando entre la gente no se puede deducir que la sociedad no debe adoptar ningún conjunto de ideas como propias. Tiene razón al mostrar que racionalmente no se puede fundamentar una ética normativa y que, a lo más, podrá establecerse una ética minimalista. Pero la sociedad no tiene por qué quedarse en esa vaguedad, sino que debe tomar una postura normativa concreta en el terreno ético. No hay ni ha habido sociedades que no tengan o hayan tenido una escala de valores.

Y, para que la Medicina funcione, no podemos abandonar la ética de nuestra sociedad, que es la de la tradición bíblica, el helenismo y la herencia hipocrática. Esta fe normativa de nuestra tradición tiene que ser respetada, junto con el influjo de la libertad que HTE presenta de un modo exagerado¹⁷.

Hasta aquí el comentario de Vaux. Nuevamente HTE podría defenderse con el núcleo de su argumentación: si no se puede demostrar racionalmente ningún comporta-

miento ético concreto, no se ve por qué la sociedad en su conjunto debe adoptar una visión concreta de la vida. Una visión concreta la tiene un individuo o un grupo social pequeño, pero no puede tenerlo la sociedad en su conjunto, porque, como se puede observar de hecho, no la tiene: sus individuos opinan cosas diversas. Lo máximo que se puede pretender es el ostracismo de quien no se amolde a las decisiones de un determinado grupo: estará en un grupo aparte, simplemente. Pero pretender imponer una ideología estatal es favorecer claramente la opresión de las minorías.

Parece a primera vista que Vaux puede ser despachado por HTE con el mismo argumento que le sirvió para refutar a Trianosky. Sin embargo existen algunas diferencias dignas de mención entre la postura de Vaux y la de Trianosky que las hace tener distinta susceptibilidad a la “réplica” de HTE.

Vaux acepta la propuesta base de HTE: no se puede elaborar una ética por medio del raciocinio. Su solución para que pueda existir una ética pública consiste en admitir el hecho comprobado de que toda sociedad tiene unos valores en los que se inspiran sus leyes. Y sólo la ética tradicional de la Medicina occidental (judeo-cristiana, helénica e hipocrática) puede llevar a buen fin la empresa biomédica, pues es la que ha dado a la ciencia la altura que ocupa.

¿Es suficiente este argumento para refutar la obra de HTE? Lo sería si Vaux hubiera considerado posible elaborar racionalmente una ética. Pero, desde el momento en que no admite tal posibilidad, no puede defender ninguna postura particular sin ser precisamente lo que HTE dice que es: una postura irracional, que no puede ser impuesta al resto de la sociedad. La crítica de Vaux queda así reducida a una opinión discrepante más, dentro de la algarabía de opiniones éticas. De este modo, ni siquiera consigue acercarse al núcleo de la argumentación de HTE: en la organización social debe haber un nivel superior de tolerancia absoluta, y otro inferior de creencias particulares, injustificables e irracionales.

Mientras que Trianosky sí conseguía tocar ese núcleo, Vaux no consigue siquiera llegar a él: su propuesta, desde el punto de vista de HTE, no pasa de ser una moralidad particular, digna de respeto, pero sin ninguna prerrogativa que la hiciera preferible a otras para regir la sociedad.

Vaux, sin embargo, deja planteada una cuestión interesante, que deberemos resolver más adelante: habla, al describir las bases de la moralidad, de convicciones y de una “fe común” en nuestra sociedad occidental. Parece ligar así la presencia de convicciones morales al hecho de creer, de prestar asentimiento intelectual a verdades al menos no evidentes. ¿Es eso así, o cabe, por el contrario, una demostración racional de algunos principios morales básicos?

d) J. Kleinig

Otro comentario de interés acerca de la obra de HTE es el que realiza John Kleinig en el *Hastings Center Report*¹⁸. Kleinig ve en *The Foundations of Bioethics* una aplicación particular al terreno biomédico de la postura libertaria del filósofo Robert Nozick.

Según Kleinig, el problema que HTE intenta resolver es muy actual: hay que establecer algún sistema de organización social en una sociedad en la que los principios morales admitidos han dejado de tener la base común cristiana que tenían hasta hace relativamente poco. Como HTE establece la imposibilidad de mostrar una ideología concreta como correcta -es escéptico-, su problema se reduce a establecer una serie de procedimientos que garanticen el funcionamiento social. Estos procedimientos son, sustan-

cialmente, el respeto a ultranza de la autonomía personal y el consenso democrático para la toma de decisiones públicas¹⁹.

Kleinig continúa su comentario con un resumen acertado de los diversos terrenos que toca HTE y sus soluciones concretas a los diversos problemas de ética biomédica, que va mostrando como consecuencias lógicas de los principios -derivados de Nozick- que HTE ha adoptado al comienzo de su obra.

Pero Kleinig no está de acuerdo con dichas soluciones. La primera objeción que opone es el ínfimo resultado que HTE, a pesar de sus esfuerzos, obtiene de su trabajo: si se sale de la moralidad de una comunidad concreta, no puede obtener resultados prácticos, reglas concretas de conducta con las que manejarse en el mundo de las disciplinas biomédicas. Y el mismo HTE parece reconocer que su sistema no puede ayudar sino a eso: a concretar principios formales con términos de referencia particulares²⁰.

La otra dificultad que opone es el concepto que HTE tiene de la persona: sólo la considera entidad moral cuando se encuentra inmersa en el conjunto de una comunidad de relaciones, y deja de lado los talentos o esfuerzos de la misma persona. Considerar que algo es persona sólo cuando puede actuar de cara a los demás no deja de ser descabado y muestra de un partidismo evidente²¹.

Según Kleinig, el mérito de la obra de HTE no reside en fundamentar una autonomía moral racional para la sociedad pluralista, sino en “articular una respuesta libertaria a la diversidad moral, y en ilustrar con gran riqueza cómo esa respuesta puede conformarse en la esfera biomédica”²².

HTE, sin embargo, ya anunciaba al comienzo de su obra su desencanto ante uno de los resultados: no obtener reglas universales concretas. El desencanto de Kleinig está perfectamente predicho.

Sin embargo, Kleinig pone el dedo en la llaga al mencionar lo descabado del concepto de persona que sostiene HTE. Pues, en efecto, alguien puede tener talentos o realizar acciones que no puedan ser valoradas sólo por su contacto con la comunidad que le rodea, sino que permanezcan como personales e intransferibles. Y esos talentos y esas acciones son ignoradas de modo partidista por HTE a la hora de intentar establecer qué es una persona, noción fundamental en su obra, pues en esa noción precisamente él basa gran parte de la conducta que han de seguir los médicos en su trabajo profesional, y de las medidas de política sanitaria que propone.

Las nociones que sostiene HTE son, para Kleinig, a veces, sumamente chocantes. Sin embargo, como éste señala, guardan gran coherencia interna: la virtud de la obra de HTE consiste, en efecto, en articular los diversos elementos de la postura libertaria de modo no contradictorio, al menos en sus líneas principales. Se convierte así en una obra de referencia, no por la aplicabilidad de su contenido, sino por la recopilación ordenada de una ideología.

Hubiera sido deseable que la crítica de Kleinig, inevitablemente breve, tuviera algo más de extensión, pues seguramente daría abundantes luces acerca de la obra de HTE.

e) D. H. Smith

El último comentario a la obra de HTE que consideraremos aparece en la *Medical Humanities Review*, redactado por David H. Smith²³. Su inicio, más que un resumen, es una estructuración de las ideas centrales de HTE, realizada con gran precisión:

En primer lugar, no hay una verdad privilegiada sobre las demás. El concepto de religión, si hay que aceptarlo, debe ser politeísta, es decir, ninguna religión puede consi-

derarse propietaria de la verdad y tratar de imponerla. Eso no origina más que conflictos sociales y opresión. Para evitarlos, la libertad debe ser absoluta, libre de toda coacción externa, autodeterminación pura, en una adaptación de la noción de Nozick.

En segundo lugar, los profesionales de la Medicina deben tener en cuenta que hay dos planos de la vida moral, el general y el personal; pero, a la hora de su actuación profesional, no pueden introducir nada de su moral particular y deben quedarse en el plano general, respetando las convicciones morales particulares de los pacientes.

En tercer lugar, hay dos principios morales básicos, la autonomía y la beneficencia, el primero de los cuales debe predominar siempre. La violación de la autonomía de la persona es el único pecado capital, que destruye la vida moral.

El cuarto punto básico de HTE consiste en basar su bioética en el concepto de persona, concepto que adquiere diversas cualidades según los individuos a los que se refiera.

Por último, las relaciones entre las personas se basan o en el acuerdo mutuo o en la propiedad. Esta es siempre ejercida por los individuos y puede ser ejercida sobre otros hombres²⁴.

A partir de estos principios, HTE elabora su bioética. Sin embargo, Smith, dentro de la brevedad de su comentario, opone graves reparos a sus teorías.

Le resulta evidente, en primer lugar, que HTE se apoya en una definición de persona que va contra la evidencia. La identificación de persona con autoconciencia, hecha de modo tan sumario, le parece que es una afirmación que no soporta una crítica medianamente seria²⁵.

Además, para Smith, la visión de la religión que tiene HTE “es a la vez sólo del catolicismo (*Roman Catholic*) y estrecha. Le gusta jugar a ateo de pueblo, citando la aprobación de Tomás de Aquino a la quema de herejes y las sanciones religiosas por los malos tratos médicos y mutilaciones, especialmente las referentes a la sexualidad.”²⁶ Esto, según Smith, puede pasar si se trata de hacer un relato histórico. Pero HTE lo usa como argumento para la discusión con filósofos y teólogos contemporáneos (Ramsey, Hauerwas, etc.), sin aportar ningún argumento serio cuando critica las alternativas a su postura, lo cual es grotesco²⁷. A nuestro entender, más que grotesco, que lo es, resulta sectario, según veremos.

Pero, por lo que respecta al contenido principal del libro, en opinión de Smith, la afirmación de que adoptar el respeto a la autonomía como principio base no presupone una determinada concepción de la sociedad es evidentemente falsa. Su obra presupone tal exaltación del yo que toda estructura y convenio social puede siempre ser negociable, sin otras relaciones constitutivas que la de poseer o ser poseído.

Su obra, continúa Smith, es un intento de implantar esta exaltación del yo, y se ven síntomas de esto por todas partes. Así, el estilo es impersonal, de modo que no se suelen encontrar frases en primera persona, sino que se muestra como un proyecto social impersonal o, más bien, universal²⁸.

Otro síntoma, quizá más importante, es su interés por ir distinguiendo siempre entre el nivel natural y el nivel revelado. En esta tendencia, dice Smith, ambos coincidimos. Pero HTE está tan preocupado de mantenerla que se aleja del catolicismo lo más posible. Así, afirma que debemos pertenecer a comunidades pero, cuando le toca el turno a él, afirma no adscribirse a ninguna. De este modo se queda sin los recursos de la herencia cristiana para dar algún fundamento a la beneficencia²⁹.

No cabe duda, termina afirmando Smith, de que se trata de una obra muy trabajada, del “intento de elaboración de una bioética más filosóficamente elaborado y ambicioso que he visto pero, a fin de cuentas, despótico y retorcido por su contenido. Al co-

mienzo de su libro, HTE afirma que si queremos ser verdaderamente modernos, debemos tener el deseo de cambiar de mentalidad. Estoy de acuerdo; tengo dicho que debemos mantener el sentido de admiración y de observación. Por desgracia, no es éste el tono principal que oigo en este libro, grande pero lleno de grietas.”³⁰

Es una pena que los comentarios de Smith se limiten a dos páginas, porque su brevedad nos condena a poder gustar sólo lo poco que hemos visto. Su crítica es fuerte pero, a todas luces, acertada. Ya del resumen de la obra de HTE queda patente que Smith tiene razón en algunas de sus afirmaciones. En lo que sigue, aunque el enfoque de las cuestiones pueda ser distinto, quedará más claro que la tiene en todas.

Iniciamos aquí nuestro comentario crítico a la obra de HTE. En este comentario nos centraremos en los principios básicos de su obra, y tocaremos sólo dos conclusiones que extrae de los mismos. Nos parece que, una vez demostradas las contradicciones que contienen los principios, las conclusiones se convierten en afirmaciones arbitrarias, que no es necesario criticar tan detalladamente.

En esta crítica seguiremos la estructura general de *The Foundations of Bioethics*; revisaremos en este apartado los principios capitales: el racionalismo ilustrado que HTE defiende y el nihilismo en que este racionalismo desemboca. En el apartado siguiente examinaremos el subjetivismo kantiano al que se adscribe, y criticaremos el relativismo que propugna apoyándose en Kant.

Este planteamiento inicial de HTE tiene un paralelo en la filosofía de Sartre, autor que llega, con presupuestos semejantes, a unas tesis muy distintas. Esto nos permitirá (apartado 4) salvar elementos de *The Foundations of Bioethics* con vistas a su empleo posterior en la elaboración de una teoría ética más coherente que la suya. En el mismo apartado veremos también la crítica que Nietzsche hace de la filosofía moderna, crítica que afecta a la obra de HTE, pues su obra se inscribe plenamente dentro de la modernidad.

El concepto que HTE tiene de la religión es central en su bioética. Aunque lo desarrolla en íntima relación con el planteamiento del subjetivismo, le hemos dedicado varios apartados independientes. En ellos observaremos que su bioética no es propiamente secular, como puede parecer a primera vista, sino que es una postura religiosa (apartado 5). Además, es un ataque más o menos solapado al catolicismo (apartado 6). Por último, por lo que se refiere a la religión, su visión de la secularización de la sociedad es parcial, pues considera sólo la secularización anticatólica de una parte de Occidente y argumenta a partir de esta secularización de modo absoluto (apartado 7a).

Otro concepto central de la bioética de HTE es su noción de persona como autoconciencia. Apoyado en él, defiende el derecho al aborto, al infanticidio y a la muerte voluntaria. Dejando aparte que esta identificación de persona con autoconciencia sea verdadera o falsa, veremos que HTE entra en contradicción interna al tratar de ella, pues emplea descripciones diversas de la persona según le interesa (apartado 7b).

Terminaremos la crítica glosando (apartado 8) algunas tesis que Anscombe ha criticado de autores anglosajones, tesis en las que HTE está de acuerdo. Aunque sea recurrir a argumentos de autoridad, esta selección nos permitirá ver que se pueden criticar muchos otros extremos de la postura de HTE aparte de los mencionados aquí.

2. Racionalismo y nihilismo.

En el prólogo de la obra de HTE se comienza con la descalificación sumaria del pasado. Su bioética va a suponer una ruptura con la tradición. Sin embargo, esa ruptura con la tradición supone inscribirse en otra tradición de ideas, más reciente. Concretamente, HTE enmarca su obra dentro de la tradición ilustrada, la hace derivar a un nihilismo peculiar, y termina esquivando este nihilismo construyendo una moral en dos planos. Sin embargo, veremos que esta moral en dos planos tiene un fin fundamentalmente táctico: eliminar interlocutores que disientan de su bioética secularista.

a) El racionalismo

HTE esboza al comienzo de su obra una imagen del estado de la filosofía moral en nuestros días. Observa una cacofonía de opiniones morales diversas que compiten entre sí, sin que ninguna aporte razones suficientes que la hagan sobresalir por encima de las demás. Considera que estas dificultades en la elaboración de una ética ya se vieron en la época ilustrada.

Para intentar superar este fracaso de la Ilustración, él mismo se sitúa dentro del contexto ilustrado, del que afirma que es nieta su bioética. Esto se observa en el tono general de su raciocinio a lo largo del libro. Es constante su pasión en repetir de diversos modos una idea básica: todo lo que diga tiene que estar basado en “argumentos racionales sólidos y fundamentados”³¹.

HTE, sin embargo, critica también el proyecto ilustrado y dice no seguirlo. La Ilustración, afirma, fue el primer momento en que se intentó una justificación racional del edificio de la filosofía y de la ética, y constituyó un fracaso estrepitoso. Dicha fundamentación, por consiguiente, no se puede realizar, y debemos movernos en un mundo probabilista, apoyándonos en algunas ideas de Kant³².

También rechaza desde el comienzo de su obra como inadmisibles -o como no evidentes- toda una serie de afirmaciones, sin aducir ningún argumento ni para mostrar su contradicción interna ni para mostrar realidades que sean una prueba contra dichas afirmaciones.

Pero estos presupuestos previos contrastan con todo el contenido del libro que sigue a continuación. Resultan constantes sus afirmaciones, nada probabilistas, para dar un fundamento a la convivencia civil y a la atención médica. No cesa de buscar un fundamento racional a todo lo que diga o afirme en el terreno de la ética. Toda afirmación que no le parezca evidente por sí misma no le merece, de entrada, ni la menor consideración. Al leer esto, parece que se retrocede en el tiempo y se escucha a Descartes, que no estaba dispuesto a admitir como presupuesto de su filosofía más que las ideas claras y distintas.

La consecuencia, que él mismo reconoce como un obstáculo al comienzo de su labor, es que nos encontramos, más que en un contexto racionalista, en su consecuencia última, el nihilismo³³.

b) El nihilismo

La postura nihilista es extrema: supone negar que se pueda adoptar una idea por convencimiento racional. Partir de ella supone automáticamente no poder llevar a cabo ninguna elaboración intelectual. HTE usa esta postura para negar, sin necesidad de un juicio detallado, la posible verdad o evidencia de lo normalmente admitido. Para inclinarse a favor del nihilismo, reduce sustancialmente sus argumentos a la mención del fracaso ilustrado.

Para retrato del nihilismo nada mejor que una descripción de la mentalidad de los hindúes: “Comparados con una persona occidental, tienen una visión más amplia de la vida y menos ofuscada. Occidente se ha enmarañado en muchas creencias, todas ellas procedentes del cristianismo. Incluso la gente que no se considera cristiana les enseña a sus hijos una moralidad cristiana y esperan que en la escuela les enseñen lo mismo. Occidente *sabe* que posee el secreto de todo: tiene la convicción de que amar al prójimo, ser buenos, ayudar al débil, aliviar los sufrimientos y, en general, prestar algún servicio a los demás, es la única manera verdadera y buena de vivir y que estas cosas hay que hacerlas de corazón, sin meditarlas. El lector occidental de estas palabras sólo ha de imaginarse (aunque sea comunista) que le enseñase a su hijo que todo eso está mal, para convencerse de lo exacta que es esa descripción.

“En los largos milenios de su historia, nunca ha sentido el hindú eso mismo. Los budistas se han acercado a ello en la práctica, pero los brahmanes los echaron del país y el hindú nunca ha dado muestras de querer que vuelvan. No quiero decir que el hindú le enseñe a su niño que salga a la calle y derribe a golpes al primer hombre indefenso que encuentre para después robarle. Le enseña a ser bueno, generoso, veraz y comprensivo, como cualquier otro padre de una religión distinta. Pero lo hace sin pasión. Nada tiene en sus palabras de ese sentido del pecado que hallamos en los cristianos y en sus discípulos. Incluso les falta la pasión intelectual de los liberales que creen que su visión de la vida es la única por ser tan *razonable*. No es que el hindú sea bueno porque ame la bondad: es bueno porque así *hay que ser*. En cuanto a que la bondad sea lo razonable, nunca, ni por un momento en miles de años, ha pensado él que el mundo es un lugar razonable”³⁴.

El contraste de esta mentalidad con la postura de HTE no puede ser más fuerte. En HTE tanto la negación de la visión religiosa de la vida como la elaboración de su ética secularista no pueden estar más llenas de pasión. Aunque dice estar elaborando una ética casi en el borde del nihilismo, ni su postura ni la de los ciudadanos de la comunidad ideal que describe se parecen ni por asomo a la postura nihilista.

Necesita, por tanto, abandonar el nihilismo para poder elaborar su bioética. Pero sin dejarlo del todo si quiere rechazar sumariamente las ideas que no le interesa reconocer. ¿Cómo salir de este callejón sin salida?

c) La moral en dos planos

HTE se plantea cómo salir del nihilismo nada más haberlo planteado al comienzo de su obra. Además de mencionar que se servirá de algunos argumentos de Kant, su solución nace de la elaboración de su particular filosofía política.

¿En qué se apoya esa filosofía política? Como hemos visto, en la idea de la convivencia pacífica, que deberá guiar la configuración de la sociedad. La necesidad de este punto de apoyo básico queda sin demostrar, es axiomática, aunque insista repetidas ve-

ces para convencer del mismo³⁵. Por otra parte, la sociedad a la que se dirige ya está bastante convencida de ese extremo.

En su sociedad ideal, las ideas han de vivirse en dos planos, uno personal, sin trascendencia hacia la comunidad política, y otro general, que conforma el gobierno y la vida social³⁶. HTE encierra dentro del plano privado todas las ideas concretas sobre la vida buena, toda moralidad particular. Sin embargo, él dice instalarse, sin moralidad ninguna, en el plano general.

Esta postura no es coherente. Si se acepta que todas las ideologías son indemostrables, todas se encuentran en igualdad de condiciones, no existe el plano superior, secular, y estamos en un nihilismo verdadero, donde ninguna opinión es realmente sostenible. Y si sostiene que existe un plano en el que hay unas ideas verdaderas, sobre las que cabe discusión y razonamiento para tratar de buscar “una solución al problema de la acción común de individuos de diversas comunidades morales con visiones diferentes de la vida buena”³⁷, entonces todas las ideas se encontrarán en ese plano.

Por tanto, la división que hace HTE de la moral en dos planos, más que una salida al nihilismo, elaborando una ética minimalista, extremo del que se le ha acusado³⁸, es un modo de eliminar a los posibles detractores de sus teorías alegando que se encuentran en un plano distinto de discusión. De este modo sus tesis pueden salir victoriosas de situaciones que en otras circunstancias serían fatales.

Se puede sacar otra conclusión, útil en adelante: de las ideas que aporte, nuestro autor se solidariza sólo con las pertenecientes al plano general secular. Otras ideas, valores, etc., que puedan entrar en la discusión, así como la jurisprudencia que cita con frecuencia a su favor, no deben ser tenidas en cuenta, a no ser que las incorpore al plano general secular. Las dificultades que haya que oponerle deben cotejarse sólo con la moralidad secular.

d) Recapitulación

HTE toma como punto de partida para su obra el pensamiento heredero de la Ilustración. Su bioética pretende elaborar un sistema racionalmente coherente de conducta para la actividad biomédica, según un esquema típico del racionalismo ilustrado.

Dentro de este esquema básico, HTE es selectivo a la hora de aceptar los puntos iniciales de su argumentación. Para efectuar esa selección no establece ningún criterio y argumenta que no es posible la empresa de elaboración racional de una ética. Así podrá rechazar a lo largo de su obra las afirmaciones que desee sin necesidad de aducir un argumento específico contra ellas.

Este rechazo selectivo lo realiza dividiendo el campo de discusión en dos planos, uno general secular, y otro que contiene las ideas particulares que se encuentran defendidas por los diversos grupos sociales. Gracias a esta división falaz consigue eliminar interlocutores reduciéndolos al plano de las ideologías particulares, mientras él se instala cómodamente en el plano general secular, donde sus ideas quedan a salvo de interferencias.

Por tanto, al tratar de su bioética, discutiremos sus afirmaciones generales seculares, sin caer en la falacia de considerarlas por encima de las ideas que normalmente se barajan al hablar de ética.

3. Kant

Al comienzo de su obra, HTE nos muestra que todos sus razonamientos se basan en el esclarecimiento relativo que permiten ciertos razonamientos de Kant³⁹. Este esclarecimiento no puede ser completo porque, según afirma HTE, la filosofía no puede alcanzar el modo de ser absoluto de las cosas, sino que se queda en lo que los hombres pueden saber según su modo limitado y parcial de conocer: el hombre no tiene el modo de conocer de la deidad. Con estas escasas luces, se puede intentar una interpretación filosófica de la realidad, pero no una solución perfecta, pues los datos que se poseen son incompletos.

Este planteamiento inicial de HTE nos obliga a revisar algunas tesis kantianas y a hacer una crítica del subjetivismo y del relativismo que HTE extrae como consecuencia de la aceptación del esquema kantiano.

a) El formalismo kantiano

Kant elaboró buena parte de su filosofía pensando en cómo salvar el conocimiento intelectual y la ética del acoso a que se vieron sometidos por el empirismo de Hume. Su solución, por lo que a la ética se refiere, consistió en situar los valores fuera de las cosas. Estos son una cualidad de la inteligencia humana que se aplica a los fenómenos empíricos una vez conocidos.

Esta ética formal, sin embargo, supone un círculo vicioso, como el mismo HTE reconoce: las reglas formales que se aplican a la realidad sólo pueden juzgarse por ellas mismas; no hay ningún principio superior desde el que poder juzgarlas⁴⁰.

HTE elabora su ética secular apoyándose en que pueden existir unas reglas formales de comportamiento ético que, emanadas del propio sujeto, pueden considerarse universales. No admite, sin embargo, que esas reglas sean conocidas a partir de la realidad: HTE rechaza el concepto clásico de naturaleza; las reglas formales no tienen su fundamento en las cosas. Tampoco admite -como Kant- que puedan demostrarse o justificarse desde ningún punto de vista⁴¹.

Al aceptar a Kant como punto de partida para la elaboración de su ética secular, HTE toma la construcción teórica kantiana por lo que respecta a la separación entre hechos de conciencia y fenómenos o hechos empíricos, ya que el formalismo moral sólo tiene razón de ser si se admite dicha separación.

Para Kant el hombre no llega a conocer propiamente el mundo que le rodea⁴², sino que conoce fundamentalmente sus propios pensamientos, sus actos conscientes. Estos, sin embargo, no reflejan la realidad que nos rodea. Esta es incognoscible en sí misma: es el fenómeno, la realidad empírica, opaca al entendimiento.

La evolución histórica de la filosofía kantiana desembocó en el idealismo: se negó que existiera el hecho empírico y se dejó la realidad reducida a ideas, a pensamiento. Esta fue una evolución consecuente. Kant, en efecto, defendió a capa y espada la existencia de la realidad. Sus contemporáneos y seguidores inmediatos de la línea que abrió con su filosofía no llegaron a reconocer la necesidad de la existencia de ese mundo real, y la omitieron. La realidad quedó así reducida a una apariencia que el hombre cree tener, pero no es más que algo que bulle por su mente, una idea. De ahí el nombre de idealismo.

b) La adaptación de HTE

HTE, sin embargo, es poco coherente con el espíritu de la filosofía kantiana. Por una parte, al comienzo de su obra, encuentra en Kant al salvador de la moral porque da

una teoría que permite aplicar los valores a las cosas⁴³. Pero, por otra parte, durante el resto de la misma se dedica a insistir machaconamente en la necesidad de apoyarse en razonamientos bien fundados en la realidad para elaborar la ética⁴⁴. Lo cual es contradictorio si ha presupuesto que el fenómeno, la realidad en sí misma, no se puede conocer, y sólo conocemos las formas de nuestro propio entendimiento.

Como es evidente, no estamos intentando confrontar la realidad con lo que HTE dice de ella, sino simplemente viendo las contradicciones internas que deja planteadas. No parece lícito, al menos en un primer paso, confrontarle con la realidad, porque, al aducir que está siguiendo la filosofía kantiana, puede decir que no le afectan las críticas que se apoyen en otra interpretación filosófica de ella, aunque sea sólo la filosofía del sentido común: sería sólo una opinión ética particular, que respondería a la visión intelectual personal de algún individuo concreto.

La separación de realidad empírica y conocimiento intelectual, que HTE toma de Kant, supone también otra contradicción interna, que se manifiesta al observar la comunicación humana. La palabra -hablada o escrita- tiene como misión comunicar un conocimiento a otra persona. Todo intento de comunicación parte, por tanto, de dos supuestos: que la realidad es inteligible y que todos la conocen de la misma manera, es decir, que tienen la misma naturaleza humana. Por eso, los conocimientos de los distintos hombres son coherentes, y pueden ser comunicados de unos hombres a otros.

Sin embargo, HTE, al intentar comunicar unas ideas mediante su libro, desmiente su contenido. En efecto, en su obra HTE afirma que se apoya en la filosofía de Kant. Esta filosofía niega contenidos intelectuales al fenómeno. Aunque Kant afirma la existencia de una naturaleza común a todos los hombres, esta afirmación es un postulado necesario para permitir la convivencia entre los hombres, pues su filosofía propugna que el conocimiento intelectual es subjetivo. El conocimiento de la existencia de la naturaleza humana no parte de la observación de la realidad.

HTE toma de Kant la idea de que los fenómenos carecen de contenido inteligible. Pero, a diferencia de Kant, niega además la existencia de una naturaleza humana. Por tanto, la filosofía kantiana, una vez modificada por HTE, niega los dos presupuestos que hacen posible el diálogo entre los hombres. La obra de HTE queda así minada en sus cimientos.

A pesar de todo, el razonamiento que acabamos de dar hace poca mella en la obra de HTE, pues en ella los presupuestos kantianos se afirman de un modo suficientemente sesgado como para poder defenderse en un debate académico.

c) La refutación del subjetivismo

La contradicción que acabamos de ver que existe entre el intento de comunicar una idea y la afirmación del subjetivismo es una contradicción más entre las múltiples en que se incurre cuando se intenta defender que todo conocimiento es relativo al cognoscente, que toda afirmación es sólo opinión. No cabe duda de que existen realidades cuyo conocimiento es dificultoso, y sobre las que cabe discutir a los expertos para aproximarse a la verdad poco a poco⁴⁵. Pero estas situaciones particulares no se pueden generalizar. Lo habitual es que el conocer humano sea certero.

Aristóteles, al comienzo de su filosofía, pone el principio de no contradicción: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Este principio es evidente, tanto en la realidad como en el pensamiento: un hueso no puede estar a la vez fracturado e íntegro en el mismo punto, ni se puede pensar en un hombre que sea a la vez gordo y delgado.

A pesar de la evidencia de este principio, Aristóteles argumenta largamente acerca de él. Sus argumentos van dirigidos, más que a clarificar el principio, que es evidente, a refutar el relativismo, a determinar, como comienzo de la filosofía, que hablamos de la realidad, que la realidad existe, y que el bien pueden ser conocido⁴⁶. Estos argumentos se pueden reducir fundamentalmente a dos.

1) El primero consiste en recurrir a la experiencia cotidiana: el camino de Atenas a Megara y los precipicios en los que el viandante teme caer. Poniendo más por extenso el discurso siempre lacónico de Aristóteles, supongamos que la realidad sea incognoscible y que de ella sólo podamos tener opiniones. Supongamos igualmente que alguien de esa opinión sale de Atenas una mañana temprano, porque quiere llegar antes de que se ponga el sol a Megara; él sabe que a la izquierda del camino hay, durante un buen trecho, cerca de Atenas, un precipicio, que no ve a esas horas de la mañana por la neblina y porque el sol aún no alumbra demasiado. Entonces caben dos posibilidades. O que ese precipicio exista, o que sea solamente una opinión del viajero. Si el precipicio es solamente una opinión, el viajero no tendrá ningún miedo de caminar por el borde izquierdo del sendero. Sin embargo, cada vez que va a Megara, se pega a la derecha del sendero porque tiene miedo a caer por ese precipicio. Luego parece que ni el mismo viajero cree que sus opiniones sean sólo opiniones, pues con sus acciones está desmintiendo lo que declara⁴⁷.

De modo semejante, que HTE haya escrito *The Foundations of Bioethics* es una acción que desmiente su propio contenido: dice hablar de la realidad y, por tanto, el hecho de escribir el libro demuestra con obras que piensa que la realidad existe y que es de un modo concreto, contrastable por todos los que la quieran estudiar. Sin embargo, ya en su primer capítulo comienza por negar que la realidad sea cognoscible, en principio, por todos. En la sobrecubierta podría figurar una frase parecida a: este libro no ha lugar, no tiene razón de ser.

2) El segundo argumento acude a la naturaleza del lenguaje, que refleja la relación de la realidad con el conocimiento. Permite atacar el relativismo en una formulación ligeramente distinta de la anterior, más genérica, que puede enunciarse como sigue.

En este argumento, el relativista dice: Yo no afirmo que la realidad sea sólo mi opinión, sino que todo lo que yo digo es una opinión, incluyendo mi opinión sobre el precipicio del camino de Atenas a Megara y mi creencia de que el precipicio del camino de Atenas a Megara es una opinión. Yo afirmo que la realidad es una opinión de la gente, de cada cual. Y a esto no se me puede poner una pega porque yo no lo estoy afirmando taxativamente. Sólo digo que nos movemos en un mundo de probabilidades solamente, acerca del que decimos solamente opiniones. Puede que a la izquierda del camino de Atenas a Megara haya un precipicio y, como es en cierto modo posible, yo, por si acaso, me voy a la derecha. Pero no puede saberse con certeza lo que hay a la izquierda del camino de Atenas a Megara.

Aristóteles viene a replicar: Hay dos posibilidades, que tu opinión sea cierta o que sea falsa. Si tu opinión es cierta, significa que la realidad es según tu opinión. Por consiguiente, nuestras opiniones son certezas. Por consiguiente, tu opinión no es una opinión, sino que es una afirmación, y ya hemos visto cómo esa afirmación es falsa.

Por el contrario, si resulta que la opinión acerca de que todo es opinión es simplemente opinión, es decir, que no hay manera de averiguar qué es lo que hay realmente a la izquierda del camino de Atenas a Megara, entonces se deduce que nosotros no conocemos la realidad, no tenemos medio de hacerlo. Sólo tenemos opiniones, de las que nunca se puede deducir una certeza; estamos, por tanto, como ciegos ante la realidad. Todo lo que captamos y que nos mueve a obrar no se puede saber si es cierto o no. El

resultado de esto es que nos convertimos en vegetales. Si todo es opinable y no se puede saber qué existe realmente de lo que opino, ¿por qué me muevo?⁴⁸

Este razonamiento se puede aplicar a la consulta médica cotidiana, o a hechos más complejos. Y si HTE ha escrito este libro, una acción bien real y concreta, es evidente que piensa firmemente que la realidad existe y que es del modo que nuestra inteligencia nos muestra.

La filigrana de establecer dos niveles de realidad, es decir, uno que sea dominio de la ciencia positiva y otro que sea dominio del conocer moral, que sería solamente una opinión infundada y de origen desconocido, no logra resolver el problema a favor del relativismo: también el científico se mueve y actúa; por consiguiente, eso significa que, en su campo de trabajo también existen valores que le mueven a la investigación. En una palabra, la materia no es sólo materia, sino que es también, necesariamente, un bien o un mal con respecto al hombre, y esto el hombre lo puede conocer y le mueve a actuar.

A la hora de la verdad, quien opine que todo es opinable, cuando acude al médico, no está opinando con sus hechos que todo es opinable, sino que está testimoniando a los demás que la realidad es algo real y cognoscible.

HTE, por consiguiente, desde el momento en que se ha puesto a estampar la primera letra, nos está diciendo lo contrario de lo que quiere expresar con el libro entero.

d) Recapitulación

HTE comienza apoyando sus tesis en la filosofía de Kant. Este propugnaba que la realidad en sí misma es incognoscible. Es el hombre quien aporta a las cosas sus contenidos inteligibles y los valores que dice encontrar en ellas.

HTE, sin embargo, no cesa de hacer en su obra una constante llamada a la objetividad. Por tanto, de hecho, no sigue la postura kantiana, excepto cuando le interesa instrumentalizarla para rechazar, por subjetivas e indemostrables, otras posturas éticas que entran en competencia con la suya.

Por otra parte, las ideas que HTE defiende, apoyándose vagamente en la filosofía de Kant, son insostenibles si se quiere ser realista: Aristóteles dejó muy claro que, en cuanto haya una mínima coherencia entre palabras y acciones, es necesario aceptar la existencia de la realidad tal como la conocemos, y sin limitación a un ámbito particular.

Por tanto, las llamadas de HTE a aceptar el relativismo ético y el pluralismo consiguiente se contradicen con su acción de escribir *The Foundations of Bioethics*.

4. Optimismo y conformismo.

HTE no cita en su libro a Sartre en ningún momento. A Nietzsche le cita de pasada en las páginas 373 y 375, sin buscar ningún apoyo en él para su bioética. Sin embargo, las ideas de estos autores permiten ver nuevos aspectos de las tesis de HTE.

a) La visión sartriana de la vida

La filosofía de Sartre es un existencialismo, es decir, un filosofar que se desinteresa del estudio de la naturaleza y centra su estudio sobre sus vivencias interiores, al menos como punto inicial de su labor. En su caso, un existencialismo ateo y materialis-

ta, dadas las conclusiones que obtiene de su análisis del mundo a partir de sus hechos de conciencia⁴⁹.

Sartre compara al mundo con una pasta oscura y opaca, carente de sentido y de inteligibilidad; el hombre, sin embargo, es libre, es decir, carece de esa especie de homogeneidad estable que tiene la materia en sí misma y tiende hacia otras cosas, sale de sí irremediamente por medio de una peculiar indeterminación absoluta, su libertad: estamos condenados a ser libres. La libertad se pierde en la materia del mundo buscando en ella una especie de plenitud, que está condenada a no encontrar nunca, pues la libertad no podrá conseguir nunca alcanzar la estabilidad de la materia a base de volcarse hacia ella. El hombre, por tanto, se ve como proyectado fuera de sí para conseguir algo que no podrá alcanzar jamás, estando destinado a la frustración más completa. El hombre es una pasión inútil.

En este esqueleto de la visión filosófica de Sartre hay presupuestos de los que interesa considerar en detalle aquí el ateísmo y el materialismo. Sartre necesita de ambos para mantener el concepto de libertad como autonomía indeterminada por la realidad que le circunda. Por una parte, si la realidad aporta los valores de las cosas, la libertad se ve coaccionada por la realidad, pero Sartre concibe la libertad como completa autonomía. Por otra parte, si Dios existe, se da el mismo problema pues, aunque las cosas no contengan valores comunicados por Dios, Dios mismo es una coacción a la libertad, dado que su mirada posesiva no puede ser contrarrestada con otra en sentido contrario, pues Dios no es objeto de experiencia inmediata. En el fondo, para Sartre, pensar que haya Dios es un absurdo, es simplemente la proyección del ansia del hombre que sale fuera de sí intentando alcanzar la solidez y estabilidad de la realidad, y que nunca podrá alcanzar. Como tal ansia no podrá ser colmada nunca, Dios no existe.

Sartre postula, por tanto, que la libertad es autonomía e indeterminación absoluta y que dentro del hombre no caben ni Dios ni los valores que la realidad pueda aportar.

b) El optimismo de HTE

Estos dos puntos, ateísmo y materialismo, se dan también en la postura de HTE. Coincide, aunque de un modo sesgado, en el ateísmo. Pone entre paréntesis a Dios mediante un recurso literario, o poético, como prefiere llamarlo: al abandonar la visión deísta de la realidad, entonces se entra en una visión de lo que los dioses o diosas pueden conocer limitadamente. Especialmente si las fuerzas o realidades que se significan con las palabras “dioses y diosas” están en un mundo de condicionantes morales⁵⁰.

Coincide también con Sartre en aceptar la opacidad del mundo al conocimiento intelectual de los valores que contiene: no puede existir una ortodoxia impuesta que se apoye en la existencia de unos valores imponibles por razonamiento intersubjetivo⁵¹. En consecuencia, para elaborar su bioética, recurre a la libertad como autonomía. El mundo es, por tanto, algo amorfo e ininteligible de por sí.

Por último, coincide en afirmar que es el hombre quien pone los valores en las cosas que se le van presentando⁵². La realidad es buena o mala, digna de ser perseguida o no, según dictamine la voluntad autónoma del sujeto que la tiene delante.

Estos puntos básicos son ampliamente coincidentes con los que permiten a Sartre decir que el hombre es una pasión inútil, que estamos condenados a ser libres y que la visión global de la vida es la náusea. Sin embargo, para HTE, esos mismos presupuestos constituyen la única posibilidad de autorrealizarse del hombre. ¿Por qué?

Nuestro autor no contesta. Sin embargo, podemos afirmar que esta falta de respuesta se debe a su contradicción interna. Aunque, para unos propósitos se ha instalado

en ese mundo opaco, sin posibilidad de conocimiento objetivo y sin valores morales reconocibles, para otros afirma tanto la objetividad del conocer⁵³ como la existencia de bienes objetivos⁵⁴. Es más realista que Sartre y no se encierra tan sistemáticamente en su mundo ideal. *The Foundations of Bioethics* puede contener, por esto, elementos aislados que permitan elaborar una ética biomédica realista, muy distinta a la suya.

Nuestro autor, además, se da cuenta de que el número de personas que quiere adoptar ese empuje que permite caminar con la frente alta por los caminos de la libertad autónoma es escaso. De hecho, constituyen un serio problema para el médico los enfermos que no quieren tener un conocimiento de algo realmente serio. HTE soluciona el problema de estos casos incluyéndolos en un grupo de enfermos que ejerce su voluntad autónoma decidiendo no querer saber nada, y este deseo ha de ser respetado⁵⁵, aunque late detrás de este respeto el hecho de la necesidad de la decisión autónoma para que pueda funcionar su sistema⁵⁶.

c) La moral de cobardes

En las ideas de Nietzsche se puede encontrar otra objeción a la bioética de HTE. Nietzsche distingue dos posibles visiones que se pueden tener del mundo, la apolínea y la dionisiaca⁵⁷.

La visión apolínea es estética; intenta cubrir la presente vida con una superestructura de orden y razonabilidad, a pesar de saber que no hay, una vez rechazado Dios, ninguna posibilidad de alcanzar el orden perdido; continúa manteniendo en vigor los términos de bien, de placer, etc., sin quedar nada que los sustente. La visión apolínea es disfrazar el nihilismo con bellos ropajes.

La visión dionisiaca, por contra, acepta la irracionalidad del mundo y, en ella, el hombre asume su destino íntegramente, sabiendo que, después de la muerte de Dios, esa es la consecuencia necesaria; el hombre tiene que habérselas con la construcción continua de su vida, sin que ésta tenga ningún sentido ni agrado.

Para ello, el hombre debe desplegar continuamente su voluntad de poder. La ascensión del destino vital no es racionalidad sino sólo voluntad de poder. Es la teoría del superhombre. Este es capaz de llevar adelante su vida, aceptando lo agradable o desagradable que sobreviniera como consecuencia de sus decisiones; el superhombre es alguien que pasa por la vida con la frente erguida y el paso recto hacia donde ha decidido caminar, independientemente de ideas, efectos o razones.

Esos caminos de la libertad que toma el superhombre son los opuestos a los que toman los apocados, que siempre actúan pensando sólo en si lo que hacen es bueno o malo, agradable o desagradable, en lo que dirán los demás; en una palabra, los que viven la vida de modo apolíneo. Esa actitud es tan rastrera que no merece ni el nombre de humana.

HTE postula en su libro una ética que viene a coincidir con la visión apolínea que criticara Nietzsche: después de haberse inclinado por un racionalismo, cuya consecuencia necesaria es el nihilismo, y de haber rechazado a Dios como fuente de datos del filosofar, elabora su compleja teoría sobre la organización social basada en una ética secular.

Sin embargo, su bioética, por partir del nihilismo y de la negación de Dios, carece de un principio que le dé orientación y que la justifique. Además, su búsqueda de unos principios de bioética se encuentra dificultada por la autonomía total que propugna para el hombre, autonomía que no admite principios morales absolutos.

Por esta causa, sus fundamentos de bioética pueden juzgarse del mismo modo que Nietzsche criticaba las leyes: como un recurso que han inventado los débiles para protegerse de los fuertes, de los que ejercen su voluntad de poder. La bioética de HTE puede considerarse una visión apolínea de la organización humana, es decir, una superestructura estética para una vida sin sentido.

La postura dionisiaca que defendiera Nietzsche resulta, por esto, una alternativa preferible a su bioética. Si se abandonan todos los preceptos morales y sus posibles fundamentos, resulta mucho más coherente pisotear a los demás, según el modelo del superhombre de Nietzsche, que entretenerse en regular exquisitamente, al modo apolíneo, el funcionamiento social y las relaciones humanas.

HTE elabora su bioética secular sin haber intentado escapar de algún modo a la crítica que hace Nietzsche de las éticas de raíz nihilista, y cae plenamente dentro de dicha crítica.

d) Recapitulación

Aunque HTE no trata en ningún momento de la visión existencialista de la vida, su postura encierra un gran parecido con el existencialismo de Sartre: rechazo de Dios y de los valores objetivos, junto con una necesidad de salir de sí mismo e ir comunicando sentido a la materia que encuentra ante sí. El hombre se agota en este dar sentido a la realidad que le rodea, de modo que la vida se convierte en la náusea.

A diferencia de Sartre, HTE encuentra este comunicar valores a la realidad circundante como el único modo de autorrealización del hombre. Ello se debe a que su postura es nihilista en ocasiones y en otras admite realidades objetivas que le permiten no llegar al resultado sartriano. Su postura incluye, por tanto, contradicciones internas.

Por otra parte, la bioética de HTE cae de lleno en la visión apolínea de la vida que describía Nietzsche: una sistematización estética del nihilismo, sin causa que lo justifique. Ante ella se impone, como mucho más lógica, la visión del superhombre: asumir el propio destino sin que importe la razón ni el respeto hacia los demás.

5. Religión étnico-política

Ya al comienzo de su obra, HTE hace la precisión de que no está intentando introducir una nueva religión o una nueva ortodoxia en el terreno religioso, sino que está intentando una fundamentación del comportamiento ético al margen de toda consideración religiosa⁵⁸.

Sin embargo, HTE está dando las bases de una religión. Cabe suponer que no es muy consciente de ello, pues su concepto de religión, como veremos, es muy parcial, reducido al cristianismo y aplicable de modo fragmentario a otras religiones relacionadas (Islam, etc.).

a) Las religiones étnico-políticas

Existen manifestaciones de lo religioso que nuestro autor parece desconocer, a las que se adapta perfectamente la ética que pretende instaurar: las religiones de tipo étnico-político. Eran de este tipo las religiones que imperaban en la Grecia clásica y en la Roma del periodo helenista. Las religiones pertenecientes a la constante étnico-política tienen una serie de características que conviene recordar⁵⁹.

Por una parte, son religiones sin un fundador definido, cuyo origen se pierde en las generaciones anteriores del grupo en el que están vigentes. Así, el panteón romano, aunque contiene dioses de procedencia bien definida, asimilación de divinidades de los pueblos conquistados, tiene otros cuyo culto se pierde en los comienzos legendarios de la Urbe.

Las religiones étnico-políticas no hacen prosélitos, ni tienen actividad proselitista, sino que se nace en ellas. Un romano de hace dos milenios no se convertía al culto a la diosa Roma, al culto al *divus* del emperador, ni a los demás cultos que tenían lugar cuando se comenzaba la guerra, cuando se terminaba, cuando se enfermaba, cuando se terminaba la cosecha, etc. Los ciudadanos, que eran ciudadanos por el hecho de nacer de padres ciudadanos, pertenecían automáticamente, por el mismo hecho, a la religión romana.

El fin de las religiones étnico-políticas es fundamentalmente intramundano, no trascendente. Hay muchos ejemplos de esto: el culto a Marte favorecía el éxito en la guerra, y el templo se cerraba en tiempo de paz; la epidemia de peste del año 167 a.C. se logró dominar gracias a Esculapio, cuyo culto se trajo de Grecia a la isla Tiberina con motivo de la epidemia, trayendo la salud y el bienestar a los ciudadanos.

La participación en el culto oficial étnico-político es considerada una obligación social. La no participación es automáticamente considerada como impiedad; en este contexto, la palabra impiedad tiene un sentido muy distinto al de nuestros días: no era el carecer de creencias en lo religioso, sino negar que los dioses del estado fueran auténticos dioses, y dedicarse al culto de dioses marginales, de tipo místico o filosófico. Actualmente, en los países occidentales, dada la tradición de religión cristiana, se considera impío sólo a quien niega lo espiritual y trascendente.

La impiedad con respecto a la religión étnico-política, dado su sentido intramundano, era considerada automáticamente como la causa de todos los males que pudieran sobrevenir a la nación porque pensaban que la impiedad de algunos ciudadanos eran la causa de que los dioses castigaran a la ciudad con todo tipo de males. Consecuentemente, los impíos eran perseguidos por la autoridad civil y condenados a muerte como causantes de inundaciones, epidemias, derrotas en la guerra, etc. Por esta causa Sócrates, a quien hoy calificaríamos de persona religiosa y moralmente intachable, fue condenado a muerte por impío, bebiendo cicuta: era el causante de todos los males de la ciudad pues, no conforme con ser él mismo impío, se dedicaba a difundir la impiedad entre la juventud, haciendo que el favor de los dioses se retirara de la *polis*. Otro tanto pasaba con los judíos o los cristianos perseguidos por la Roma imperial.

Otra nota peculiar de las religiones étnico-políticas es la ausencia de diferenciación entre el plano de lo civil y el plano de lo religioso. Lo civil y lo religioso son dos realidades coincidentes. El emperador, en Roma, era simultáneamente el Sumo Sacerdote, aunque delegaba en unos funcionarios estatales especializados, los sacerdotes, las funciones de culto que no fueran de la máxima importancia.

b) La bioética como visión religiosa

Comparando estas notas básicas de las religiones étnico-políticas con la ética de HTE, se comprueba que se adaptan como el guante a la mano.

Por una parte, no hay un fundador conocido de su religión: hay un origen remoto de culto a la libertad que se identifica con el origen de la nación estadounidense, aunque otros elementos foráneos se le hayan ido añadiendo insensiblemente; por ejemplo, el po-

sitivismismo con su consideración de que sólo las ciencias experimentales son capaces de llegar a conocer la realidad sin error⁶⁰.

La teoría que propugna HTE no busca hacer prosélitos. Su libro no es un libro hecho para convencer⁶¹, sino que sólo es un intento fallido de sistematización de un modo de pensar común a una parte de los estadounidenses. La *Teogonía* de Hesíodo, y otras obras similares de las *polis* con religión étnico-política, sólo intentaban recopilar lo que se creía entre el pueblo. De ahí que los libros de descripciones del origen de los dioses (teogonías) vayan variando con el paso del tiempo.

El paralelismo con la postura de HTE se encuentra en las disputas filosóficas entre diversos autores: la *Teogonía* de Hesíodo y los fragmentos teogónicos de Homero en sus *Ilíada* y *Odisea* son paralelos a *The Foundations of Bioethics* de HTE y a *Philosophical Medical Ethics* de Gillon⁶², por poner un ejemplo; dentro de unas líneas similares de argumentación, aunque discrepen en algunos detalles, vienen a coincidir en su creencia en una serie de valores absolutos: la libertad, la democracia, la tolerancia, el relativismo moral, la ciencia como mera colección de hipótesis, etc.

No existe la conversión religiosa a los planteamientos que enuncia HTE: el ciudadano que vive en una sociedad organizada según su concepción nace inmerso en ella y, por la misma razón que es ciudadano, la profesa. Ese modo de pensar es, además, patriótico⁶³.

El fin de la religión que describe HTE es fundamentalmente intramundano. La medicina, entendida como medio técnico de dar placer y satisfacción a los ciudadanos, es algo que no trasciende esta vida⁶⁴.

La impiedad, es decir, la no aceptación de su religión es algo que se considera como la causa de todos los males que afligen al pueblo. Los católicos, protestantes, judíos, musulmanes, etc., buenos practicantes de su religión, son mirados como sujetos indeseables. En efecto, si no fuera por la intolerancia ideológica de los católicos y de otras ideologías igualmente impías, se habrían evitado innumerables guerras, discusiones, riñas, oposición sistemática a la libertad en cuestiones sexuales con la consiguiente insatisfacción popular, etc.⁶⁵.

El aparato estatal, ante casos de impiedad flagrante, fuerza al cumplimiento de la religión oficial aunque, gracias al desarrollo social, no se condena a muerte a los médicos que se niegan a practicar abortos; recordemos que, según HTE, en caso de urgencia, el médico, aún el objetor de conciencia, está obligado a realizar el aborto⁶⁶; si no lo hace y estuviera vigente el sistema que propugna HTE, debería ser condenado por mala práctica. Seguramente, mucho más que una multa: la suspensión del permiso para ejercer y la “muerte civil” que se estila en occidente hoy día: quedarse sin puesto de trabajo⁶⁷.

La medicina, según esta concepción, es, además, una parte vital de la vida política, cuyo fin -el bienestar del pueblo- coincide sustancialmente con el de la medicina. Y los médicos son casi funcionarios del estado, obligados a obedecer a los clientes, incluso aunque la medicina se base, sobre todo, en el ejercicio libre de la profesión: las normas estatales garantizan que las instituciones sanitarias, del signo que sean, se mantengan dentro de las reglas de la “tolerancia” y la “convivencia pacífica”⁶⁸.

c) Ética civil y religión civil

Esta nueva religión civil que propugna HTE puede considerarse una versión dogmática de la ética civil. Es necesario, en efecto, que los estados regulen la vida de

sus ciudadanos mediante un conjunto de leyes, que se inspiran en unos principios éticos. Estos principios éticos son la ética civil⁶⁹.

En occidente, los principios éticos han sido religiosos durante siglos y, concretamente, cristianos. Modernamente, siguiendo el proceso de secularización social del que trataremos más adelante, han sido sustituidos por principios de ética civil. Como resultado de este cambio de la ética religiosa por la ética civil, los Estados occidentales no son confesionales, aunque los principios éticos que informan sus leyes sigan teniendo reminiscencias cristianas.

Desde el momento en que se abandona la ética religiosa como ética oficial del Estado, es necesario arbitrar un método que permita establecer los principios éticos civiles que deben inspirar las leyes. Este método es el democrático. Mediante la votación democrática de los programas de gobierno, los gobernantes y las leyes, la sociedad va perfilando la ética civil que regulará su vida en común.

Sin embargo, esta decisión democrática no es la pura coincidencia arbitraria entre la mayoría de los ciudadanos, sino que apunta más lejos. La votación, en efecto, no sucede al azar, sino que favorece al proyecto político más razonable. La democracia es, por tanto, la garantía de sensatez de la ética civil. Una votación realizada correctamente, previa información fidedigna de los ciudadanos, aunque no es infalible, es suficiente garantía de que la ética civil orienta el orden social de modo conforme a la naturaleza humana.

La ética civil definida de modo democrático es, por tanto, el procedimiento de dar directrices éticas a la sociedad sin acudir a la religión en busca de ellas.

Sin embargo, HTE, al establecer la necesidad de una ética secular o civil, da una orientación sesgada al método democrático. Concretamente, parece que aplica a las opiniones de la sociedad las cualidades de los votos. Así, en su sistema, las opiniones de los diversos miembros de la sociedad no pueden arrogarse nunca la posesión de la verdad, ni aunque obtuvieran mayoría en las urnas. Del mismo modo, todas las opiniones son relativas a los individuos, y no puede haber más ética civil que la que permita el juego democrático, entendido como libertades incondicionadas que coinciden casualmente en algunas opiniones.

Por esta tergiversación del método democrático, la ética civil se transforma en manos de HTE en una religión civil, que excluye otras posturas éticas al imponer una visión social deformada. Además, la religión civil de HTE contiene principios éticos utilitaristas y hedonistas⁷⁰, seguramente derivados de la aceptación de prejuicios cientifistas. De este modo, su obra, que comienza siendo un intento de elaborar una ética civil, queda reducida a postular una nueva religión civil que asfixia las demás visiones religiosas y posturas éticas que puedan existir en la sociedad.

d) Recapitulación

HTE afirma al comienzo de su obra que no pretende elaborar una nueva ortodoxia religiosa. Sin embargo, los elementos de su bioética le inscriben dentro de una corriente religiosa de tipo étnico-político. Concretamente, su bioética puede considerarse como una religión civil, reminiscencia del paganismo antiguo, y excluye de la sociedad a las demás posturas éticas y religiosas.

En el origen de esta religión civil se encuentra una inadecuada comprensión de la democracia, y la aceptación de criterios éticos utilitaristas y hedonistas, que probablemente se apoyan en prejuicios cientifistas asumidos sin una visión crítica.

6. Ataque al catolicismo.

Hemos visto que la bioética de HTE no es, como él pretende hacer creer, una base, un mínimo común denominador, para todas las posturas religiosas y no religiosas que puedan darse en la sociedad occidental. Cobra entonces especial interés averiguar cuál es su concepción de la religión actualmente vigente en la sociedad occidental, a la que se dirige su obra, y con la que su bioética entra en competencia.

a) Concepción de lo religioso

La religión, para HTE, tiene varias características definidas:

Se trata siempre de una creencia en algo que no es demostrable por medio de la razón. Es más, se cree en algo precisamente por no ser racional: se cree porque es absurdo⁷¹. Algo que sea demostrable sale automáticamente del terreno de lo propiamente religioso para entrar en el terreno de lo científico.

El conocimiento de lo religioso precisa una gracia especial recibida del dios o de los dioses o diosas de esa religión. Sin embargo, a nuestro autor esa gracia le parece más bien escasa, dado el pequeño número de personas que profesan a fondo sus creencias religiosas⁷².

La creencia religiosa implica, además, creer en la supervivencia de una parte del hombre, llamada alma, encarnación mítica de los fenómenos vitales que la biología ha estudiado y conoce perfectamente. Es una reliquia de periodos históricos que vivían más del mito que de la realidad tangible y experimental⁷³.

La creencia religiosa implica la necesidad de vivir un estricto código moral, con la prohibición de acciones inofensivas o la imposición de acciones sin sentido. La transgresión del código moral religioso implica la noción de pecado, por el que el creyente se enemista con el dios o las deidades de su religión⁷⁴.

Los mandamientos de cada religión se imponen a quienes están bajo ella, aún contra su voluntad, de modo que, muchas veces, la transgresión de preceptos religiosos conlleva un castigo, muchas veces desproporcionado, por parte de las autoridades constituidas del grupo religioso⁷⁵.

La religión, además, no aporta ningún beneficio al que la practica, sino que la salvación y felicidad eternas del creyente dependen mucho más de los caprichos de la deidad y de su predestinación que de lo que haga o deje de hacer⁷⁶.

Aunque pueden buscarse otros puntos de interés, los anteriores dibujan un cuadro suficientemente claro de su idea de lo religioso. Sin embargo, estos puntos que hemos visto como los más importantes, delimitan un concepto de lo religioso muy claro y unívoco: el catolicismo o, más concretamente, el catolicismo visto desde fuera por alguien formado intelectualmente dentro de una tradición protestante. Esto lo podremos comprobar haciendo un breve resumen de la doctrina protestante.

b) El protestantismo

El protestantismo tiene su origen principal en Lutero⁷⁷. Su desarrollo doctrinal guarda gran coherencia con la negación del valor de las indulgencias, primer punto que enfrentó a Lutero con la doctrina de la Iglesia Católica. Las consecuencias de esta negación cambian radicalmente una serie de conceptos católicos centrales.

Por lo que respecta a la fe, ésta se convierte en algo irracional. Mientras que el católico cree que Dios tiene preparado para él un cielo al que podrá acceder por medio de la comunicación de la gracia (que se da a todos con generosidad) y por sus buenas obras, el protestante no acepta la existencia de la gracia como algo real. Como consecuencia, las buenas obras, sin gracia, no pueden conseguir nada. La fe del protestante se convierte entonces en algo irracional: cree que Dios le llevará al cielo, creencia que sostiene contra toda esperanza, pues no hay ninguna fuerza de Dios (gracia) que lo haga posible. Como consecuencia de esta concepción de la fe como algo no razonable, el protestante piensa que la fe del católico también es irracional.

La existencia de la gracia como algo real que Dios da al hombre, que puede así creer e ir al cielo, es algo exclusivo del catolicismo. Aunque otras religiones puedan tener una salvación eterna o una condenación eterna (como puede ser el caso del Islam, muy contaminado por otra parte de la tradición judeocristiana) no existe una concepción clara de la gracia ni, por tanto, una elaboración teológica de la misma, insertándola en un cuerpo de doctrina con ayuda de una filosofía. Cuando el protestante habla de gracia se refiere simplemente al hecho de que Dios no considerará sus pecados, aunque sigan existiendo. Esa “gracia” es algo que no cuenta con las buenas obras del hombre para conseguir sus resultados. Esto puede explicar que HTE considere las creencias de la gente fruto exclusivo de esa “gracia”, descuidando otros factores causales de las mismas (educación, ambiente, etc.).

Desde el punto de vista protestante, la religión y la ciencia están condenadas a no entenderse, pues se afirma que lo que debe creerse es absurdo. Como la ciencia estudia la realidad objetivamente, de sus resultados no cabe dudar. Se suscitan de este modo, dentro del protestantismo, problemas serios para conciliar lo que se cree y lo que se sabe por la ciencia. La solución a los posibles dilemas suele solucionarse, bien manteniendo que existe una doble verdad, realmente contradictoria, bien relegando la fe protestante y aceptando la verdad científica, postura esta última, con mucho la más extendida. Dentro de este orden de cosas, postular la existencia del alma es una más de las pretensiones irracionales de la fe.

Pocas religiones, al menos numéricamente, tienen un código moral, es decir, pecados en el sentido de actos de la voluntad, internos. La mayor parte de las religiones se limita a indicar una serie de actos externos que son motivo de impureza (típico del judaísmo, del Islam, del hinduismo, etc.), sin que esta impureza implique necesariamente un acto voluntario malo. Esta impureza, además, puede limpiarse con una ceremonia, que suele carecer de contenido moral, de arrepentimiento de la voluntad: son meras ceremonias externas de purificación ritual⁷⁸.

Este es el sentido de pecado que parece defender HTE, pues, cuando incrimina a otras religiones, y especialmente al catolicismo, de intolerancia moral, no cesa de aducir prescripciones de tipo externo (por ejemplo, uso de anticonceptivos, permiso para los métodos naturales de regulación de la natalidad y prohibición de otros no naturales, etc.), sin que aparezca mención alguna de la raíz de esas obras: la decisión de la voluntad.

Esta interpretación de nuestro autor se inscribe también en la tradición protestante. Para el protestantismo, el pecado es algo que Dios decide no ver en el hombre, aunque siga existiendo. Con este presupuesto, las prohibiciones morales carecen de sentido pues el hombre, para el protestante, peca necesariamente, y el pecado no puede desaparecer realmente con el arrepentimiento y la gracia. Y los preceptos morales de los católicos, vistos desde el protestantismo, quedan desvirtuados y reducidos a la prohibición de

acciones externas. Quedan así reducidos al papel que San Pablo daba a las leyes hebreas: un testimonio de que somos pecadores sin poder evitarlo.

Con respecto a su concepción de la relación entre el fiel y la autoridad religiosa, cabe hacerla heredera de la ausencia de autoridad doctrinal reconocida del protestantismo. Este, para poder defender su peculiar teoría de la gracia y de la fe que hemos visto, debió negar a la vez la autoridad de Roma para proclamar las verdades de fe. Para sustentar esa fe peculiar le quedó solamente la Biblia, de la que no puede haber sino una interpretación libre. Por tanto, dentro del protestantismo hay “libertad” para creer en la interpretación de la Biblia que se quiera. ¿Por qué no ha de ser igual en el catolicismo? Las autoridades católicas ejercen una tiranía inadmisibles imponiendo las creencias que han de ser acatadas.

c) Tono general de los comentarios

Aunque las ideas vertidas por HTE acerca de la religión parecen inspirarse en el protestantismo, el tono general con que las expresa y los puntos concretos a los que se refiere permiten concebir su visión más como una crítica al catolicismo que como una visión neutra de la religión.

Primeramente hay que incluir sus comentarios en el marco general del tono del libro: suele preferir el estilo impersonal de quien está describiendo una realidad objetiva, y son mucho menos frecuentes las frases en primera persona en las que afirme positivamente lo que dice. De este modo, va prestando a sus ideas una retórica de suficiencia y superioridad. Al criticar creencias religiosas concretas, este tono está siempre presente.

Ofrece, además, una visión voluntariamente parcial y sesgada de los temas religiosos que toca, y más específicamente, de los católicos. Así, se pronuncia sobre el tema capital de la fe y la define como algo absurdo apoyándose en un par de textos marginales y extraños al Magisterio⁷⁹, mientras que no ha tenido reparo en contar con detalle en qué concilio católico se ha dicho algo determinado⁸⁰ o qué papa ha hecho una discutible afirmación concreta⁸¹ cuando viene bien a su hilo argumental. Dentro de esta línea, se incluyen también buena cantidad de tópicos anticatólicos: los procedimientos inquisitoriales⁸², la quema de herejes⁸³, la vida sin libertad de creencias⁸⁴, etc., cuya realidad histórica no es menester rehabilitar aquí⁸⁵.

Otra técnica de la que es asiduo, y que ya le criticaba Smith⁸⁶, consiste en enfrentar posturas situadas en distintas épocas históricas, de modo que, más que responder a las dificultades que le pueden plantear argumentaciones actuales, las quita de en medio ridiculizándolas como vestigios de creencias que en la antigüedad produjeron situaciones que hoy nos parecen irracionales o absurdas. Así, omite la discusión sobre la existencia del alma⁸⁷, aunque no desdeñará usarla en otra ocasión para argumentar sobre lo que es una persona⁸⁸.

Por último, entra de lleno dentro de la campaña de ridiculización del catolicismo su mención de la predestinación⁸⁹. En un libro de ética no tiene sentido hablar de la predestinación, a no ser que tuviera una importancia extraordinaria en el comportamiento humano, cosa que no es cierta en nuestra sociedad occidental, a la que se dirige su libro.

En suma, la obra de HTE contiene un ataque concreto y específico contra el catolicismo que convierte muchas de sus afirmaciones, de ligeras e infundadas, en sectarias. Y, a nuestro entender, en este mismo sentido han de ser juzgadas sus imprecisiones y fallos filosóficos que critican la tradición filosófica aristotélico-cristiana, como veremos más adelante.

d) La nueva realidad sacra

¿Es este ataque al catolicismo algo central o marginal en el conjunto de su obra? Por el volumen, no cabe duda que marginal. Pero, por las ideas que sostiene, central. La bioética de HTE se ha autodenominado secular. Aunque dedique poca extensión a la crítica de la religión, su concepción de lo secular es algo básico, no accidental.

La secularización de la ética biomédica que propone constituye una reorientación del sentido católico de lo sacro⁹⁰. En éste, lo sacro es lo divino en sí mismo considerado. Dios, por sí mismo, merece el máximo respeto, la máxima alabanza, y la orientación de toda la vida según sus deseos amorosos. La existencia de cualquier otra realidad que merezca ser tratada como algo sacro es siempre secundaria a y dependiente de este aspecto primario, Dios en sí mismo. Por esto son sagradas su voluntad, sus mandamientos, sus criaturas, su culto, sacerdotes, etc.

La bioética secular de HTE propone como nuevo objeto sacro la comunidad tolerante en convivencia pacífica, a la que ha de subordinarse toda creencia particular. Toda creencia particular será respetada, pero no tendrá parte en la conformación de la sociedad. Ya hemos mencionado cómo relegar una idea al ámbito interno de una comunidad particular equivale a excluir esa idea del terreno público de discusión.

Este esquema básico se perfila como una vuelta al paganismo clásico grecorromano. Dentro de este paganismo, lo que cargaba de sentido sacro los actos de culto a los dioses no era, como en el catolicismo, la divinidad misma, sino la integridad y el bienestar de la comunidad política. Como hemos visto, el culto pagano no pretendía propiamente honrar a los dioses como a algo absoluto, sino que pretendía, sobre todo, no enemistarse con ellos, de modo que la ciudad tuviera prosperidad, venciera a sus enemigos, etc. Lo sagrado para los romanos y demás pueblos de religión étnico-política era, por tanto, el bienestar y la prosperidad materiales, y a su servicio se ponían tanto el ingenio humano como la búsqueda de la benevolencia de los dioses. Estos, considerados en sí mismos, no poseen ninguna cualidad especial que los haga algo sagrado y, por tanto, preferible y respetable por encima de cualquier otra cosa, sino que se convierten en algo sacro por su relación con el estado y el bienestar y prosperidad nacionales, con la *pax romana*, si continuamos con el ejemplo de la Roma del periodo helenista.

HTE, al poner como objetivo básico de su bioética una pacífica sociedad de bienestar la inscribe en el concepto de lo sacro propio del paganismo (ya lo hemos visto más detalladamente al ver los elementos de religión étnico-política que contiene). Pero, a la vez, necesita expulsar otras concepciones de lo sacro que estorben a la suya, que pretende ser omnicomprensiva. Y esto explica que HTE ataque la religión trascendente, cuyo representante más típico es el catolicismo.

Este punto de vista nos permite explicar la distinta acogida de su obra, ya vista en el Apartado 1: Parecerá coherente para quien ya tenga una mentalidad hecha a considerar la sociedad pacífica de bienestar como el máximo bien posible. Sin embargo, a quienes sostengan alguna idea religiosa trascendente, les parecerá un intento de eliminar el cristianismo de las raíces culturales de occidente. Aun habiendo posturas intermedias, las razones de la diversidad de acogida están claras después de lo dicho.

De todos modos, el planteamiento de HTE pone en el tapete una cuestión interesante: ¿se puede construir una ética coherente prescindiendo del Dios trascendente que predica el cristianismo? Está claro que HTE no lo consigue, porque, además de quitar a Dios de en medio, quita otra serie de premisas imprescindibles para elaborar una ética, como reconocer que la realidad existe y puede ser conocida por el hombre. Intentaremos, en el tercer capítulo, adentrarnos en esta cuestión.

e) Recapitulación

HTE menciona a lo largo de su obra varias características de la religión: existencia de una creencia no razonable, necesidad de la gracia, creencia en el alma, preceptos morales, existencia del pecado, ortodoxia impuesta y salvación eterna insegura.

Estas características vienen a coincidir con las del catolicismo y, más específicamente, con las del catolicismo visto desde una tradición protestante. Sin embargo, el tono general de los comentarios y su visión parcial y sesgada de los problemas religiosos permiten calificarlo de ataque expreso contra el catolicismo.

Este ataque se explica al considerar que su bioética insta una visión completa de la vida, con nuevas realidades sacras que desplazan necesariamente a las tradicionales cristianas que impregnan nuestra sociedad occidental.

7. Secularización y persona.

La obra de HTE se apoya en el proceso de secularización de la sociedad moderna y en una definición de persona. Tomando como punto de partida el proceso de secularización, muestra la necesidad de abandonar todo dogma para pasar a una moral secular, democrática en cierto modo. Tomando como punto de partida una definición de persona, muestra la conducta que se debe seguir con respecto al aborto, infanticidio, eutanasia, etc. Ambos puntos merecen una consideración más detallada.

a) Secularización heterodoxa y ortodoxa

Cuando nuestro autor se apoya en el proceso de secularización de la sociedad occidental para fundamentar sus puntos de vista, lo hace de un modo muy particular: describe de modo impersonal el proceso histórico que comienza por la ruptura de la unidad cristiana efectuada por Lutero, pasa por los intentos ilustrados de elaboración de una moral racional, y termina en el nihilismo. Muestra este proceso histórico como un fenómeno en el que la sociedad está necesariamente inmersa; en ningún momento realiza un juicio de valor de lo que describe, sino que la desintegración de la mentalidad cristiana y la consiguiente secularización son presentadas como algo inexorable, como ley de vida que hay que aceptar.

Además, HTE no demuestra en ningún momento que esa secularización que acepta al comienzo de su bioética sea algo deseable. Acepta acríticamente determinados hechos históricos como fuente de su bioética.

Sin embargo, el proceso de secularización que describe no es el único que se ha dado en occidente. La descripción histórica de HTE es parcial.

La secularización que se ha dado en occidente tiene, de hecho, dos corrientes distintas, de orígenes bien diferenciados. Siguiendo a Rodríguez Casado⁹¹, las denominaremos heterodoxa y ortodoxa. Ambas suponen, más que una serie de ideas bien estructuradas de autores concretos, una corriente de pensamiento y un modo de concebir la vida; esto no impide que se puedan establecer hitos históricos de interés que perfilen ambas posturas.

La secularización heterodoxa hunde sus raíces, por una parte en la escisión que Lutero produjo en la Iglesia católica y, por otra, en las ideas filosóficas que condujeron,

de la escolástica medieval a un humanismo antropocéntrico. Es la que HTE describe, aunque demasiado someramente.

El protestantismo introdujo en la cristiandad un nuevo modo de concebir las relaciones del hombre con Dios. Hemos mencionado anteriormente cómo la ideología de la reforma desligó las verdades de fe del contexto razonable en que el catolicismo las concebía, de modo que, dentro de esta corriente, pasaron a ser afirmaciones absurdas.

Al quedar el plano divino de las verdades de la fe fuera de lo razonable, la visión protestante deja de verlas como posibles principios inspiradores de la actividad humana y de la organización social. De este modo se explica que, en la revolución francesa fueran simultáneas, y se consideraran parte del mismo proceso, la abolición del Ancien Régime y el rechazo de la verdad revelada. Esta queda solamente para el interior de la conciencia de quien quisiera aceptar la fe en su absurdo trágico.

Simultáneamente a esta concepción religiosa peculiar, la filosofía abandonó el concepto clásico de naturaleza, que permitía, en el pensamiento escolástico, tener una visión unitaria de la voluntad divina conocida a través de la revelación y de los principios morales que era posible deducir filosóficamente de la realidad.

Este abandono se consuma con el materialismo cartesiano. Descartes concibe el mundo como materia, o más específicamente, como extensión espacial en movimiento. El mundo se convierte, desde su óptica, en un gigantesco autómatas carente de sentido. Esta visión es la que Newton popularizó para la física y es la que circula hoy día.

Simultáneamente triunfa la explicación que Hume daba del hombre, acorde con la filosofía de Descartes: el sensismo, que reduce el conocer humano a sensación, más o menos compleja, y la realidad del hombre a materia estructurada. La idea de Dios queda relegada a una hipótesis indemostrable: es el deísmo, típico de la ilustración europea. Y comienza por esta época la empresa de intentar fundamentar una ética con los elementos filosóficos residuales, aunque esta empresa era ya imposible⁹². Es el cuadro que HTE pinta como consecuencia de la evolución del pensamiento en Europa. Un intento de salida fue la filosofía de Kant, cuyas ideas ya hemos glosado anteriormente, y que nuestro autor asume con presteza: considerar los valores como algo ajeno a las cosas, interno al hombre, y que se aplica extrínsecamente a ellas.

Pero simultáneamente a esta secularización heterodoxa, se dio una secularización ortodoxa, que no renunció ni a la integridad de la doctrina católica, ni a la herencia de la filosofía clásica. Su punto de partida fue una profundización en el concepto de naturaleza humana, según lo había dejado la escolástica: el hombre era un ser a la vez libre y social. En la sociedad cristiana el orden natural lo forma un conjunto de instituciones modificables, que sirve de ayuda al ser humano en la empresa que tiene de alcanzar la salvación.

A partir de aquí, se inició una investigación sobre el orden social natural, que no está constituido necesariamente de modo unívoco, pero que tiene la cualidad de estar en perfecta armonía con el Dios de la revelación cristiana. En los siglos XVI y XVII, los llamados iusnaturalistas -sobre todo de la escuela de Salamanca, Vitoria, Báñez, Suárez, etc.- profundizaron en la distinción entre orden natural y orden sobrenatural, ahondaron en el concepto de derecho natural y su aplicación al derecho positivo y fijaron los ámbitos de acción de Iglesia y Estado.

De este modo, dentro de la tradición cristiana intacta se abrieron las puertas a posibles modificaciones de las instituciones sociales y al desarrollo de las investigaciones sociológicas y científicas en un proceso de secularización carente de la violencia que supuso para las ideas la versión heterodoxa del norte de Europa.

HTE, sin embargo, parece desconocer toda esta tradición que ha animado la vida política y social de España y de los países latinoamericanos durante varios siglos. Cabe atribuir esta omisión a la parcialidad de su obra, pues no tiene inconvenientes en hacer una investigación histórica a fondo a la hora de buscar las distintas teorías de fundamentación de la autoridad política. Y no queda ahí la cosa: aprovecha además la ocasión para ampliar la campaña de ridiculización del catolicismo retrocediendo a épocas medievales para buscar teorías que poner en liza para la sociedad actual⁹³.

b) La persona

HTE concibe de modo peculiar la persona, concepto central en la elaboración de normas concretas de beneficencia para su bioética. Como axioma de partida, identifica sustancialmente persona con autoconciencia, aunque sin referencia a ninguna obra filosófica o científica en la apoya esta afirmación⁹⁴. Además, en ningún momento hace ni la más mínima glosa de lo que significa autoconciencia; lo deja a la apreciación del sentido común de cada cual.

Sin embargo, esta definición de persona plantea problemas. Dentro de sí misma, gracias a su autoconciencia, una persona sabe que lo es. Pero la definición que HTE ha dado no basta para identificar a una persona desde fuera de ella, pues la identificación de los seres que son personas no es solamente un ejercicio intelectual teórico, sino que es el fundamento de la respetabilidad de esas entidades.

Para HTE, un ser que fuera persona merece ser respetado, mientras que a uno que no lo sea sólo hay que tenerle la consideración que requieran los derechos de los demás sobre él⁹⁵, o la obligación de beneficencia de no causarle sufrimiento físico sin causa justificada⁹⁶. Nuestro autor pasa a aplicar, por tanto, criterios externos para identificar a las personas.

HTE caracteriza las personas por presentar actividad moral, y afirma que esta actividad es, normalmente, una manifestación necesaria de la autoconciencia. Esta actividad consiste en la capacidad de discusión moral en el seno de la sociedad⁹⁷. Este criterio permite a HTE afirmar sumariamente que los embriones, fetos y niños pequeños carecen de autoconciencia; según su criterio, tienen una vida más pobre que un mamífero adulto. Además, dada la escasa integración de sus sensaciones, no son conscientes del dolor que pueden padecer⁹⁸. La consecuencia inmediata es la permisión, por lo que se refiere a las víctimas, del aborto y del infanticidio.

Esta apreciación, sin embargo, es sesgada, por varias razones: renuncia a la personalidad de embriones, fetos y niños sólo después de haber glosado un argumento medieval sobre la potencia y el acto. Según este argumento, lo que está en potencia es lo que puede ser pero todavía no es; así, el candidato a presidente es presidente en potencia y, por tanto, no es presidente en acto; del mismo modo, el embrión o feto es persona en potencia y, porque será persona en acto, no es actualmente persona de ninguna manera. Para remachar esta opinión, HTE corta con otro argumento ridiculizador más: si se mantiene que los embriones son personas de algún modo, los cigotos son 0'4 personas probables, pues hay una pérdida natural de un 60% de ellos; y esto es absurdo. HTE realiza toda esta argumentación entre votos de que no está elaborando ninguna ontología y esquivando exquisitamente, al asumir el argumento medieval, la posible identificación de la aparición de la personalidad con la aparición del alma⁹⁹.

El sesgo se termina de descubrir al comprobar que, cuando le interesa otra definición de persona, cambia la descripción funcional que ha dado y que le permite considerar aceptables aborto e infanticidio. Esto sucede cuando tiene que responder a una di-

ficultad ya planteada a Descartes: si personalidad equivale a autoconciencia, un hombre dormido no es una persona, y su vida durante el sueño no tiene por qué ser respetada. HTE responde a la dificultad recurriendo nuevamente a la doctrina de la potencialidad: el hombre dormido es una persona en acto y está en potencia de despertar, mientras que el feto está en potencia de llegar a ser el cuerpo de una persona y no es persona en acto¹⁰⁰.

El problema reside en que la definición de persona dormida como persona en acto pero en potencia de despertar se ajusta a la definición clásica de persona (sustancia espiritual de naturaleza racional) y a lo que el sentido común entiende, pero no a su definición funcional de persona como autoconciencia. La contradicción no puede ser más clara y significativa. No hace falta que profundicemos en lo mucho que, con este concepto clásico y de sentido común de persona, hay que decir acerca de la personalidad del embrión, del feto y del demente¹⁰¹.

c) Recapitulación

HTE fundamenta gran parte de su bioética en dos tesis:

1.- La sociedad en la que vivimos ha sufrido un proceso de secularización, que ha expulsado las verdades clásicamente sostenidas por el cristianismo. Estas ya no pueden ser consideradas como un punto de referencia válido.

2.- El factor clave para distinguir las entidades que merecen respeto de las que no lo merecen es la personalidad. Esta consiste en la autoconciencia, que se manifiesta en la capacidad de decisión moral en el seno de la sociedad.

Estas dos afirmaciones clave son falsas.

La descripción que hace HTE del proceso secularizador se refiere sólo a una de las dos corrientes secularizantes modernas de occidente, la heterodoxa, de origen luterano y que se apoya en una filosofía que ha abandonado el concepto clásico de naturaleza. Existe, además, otra corriente, ortodoxa, que respetando los conceptos clásicos, encontró fundamento para la moderna separación entre la religión y el estado. Esta segunda corriente ni es mencionada por HTE, a pesar de que no desdeña prolijos estudios históricos con otros propósitos.

Y su definición de persona es arbitraria y tendenciosa; le permite desculpabilizar tanto el aborto como el infanticidio, pero le supone la dificultad de no poder defender el respeto a quien duerme, como persona que es. Por eso, incurre en contradicción al intentar salvar al durmiente, pues no tiene inconvenientes en abandonar su primera descripción.

8. Moral de su tiempo.

Los argumentos de HTE son numerosos, como consecuencia de su afán por tocar todos los temas que rozan de algún modo u otro el comportamiento del médico. Sin embargo, carecen de originalidad. La bioética de HTE es reflejo de las opiniones morales de sus contemporáneos y de la visión del mundo propia de buena parte de la sociedad norteamericana.

Comentar y criticar en detalle todas estas razones de HTE, y las opiniones de los filósofos anglosajones de quienes depende, excede las posibilidades del presente trabajo. Sin embargo, tanto las razones de HTE, como los tópicos filosóficos estadounidenses, merecen un comentario crítico. Para efectuar este comentario, nos guiaremos por un ar-

título de Elisabeth Anscombe, filósofa de reconocido prestigio y profunda conocedora del mundo filosófico anglosajón, donde ha desarrollado su trabajo.

Elisabeth Anscombe ha realizado un penetrante estudio en que ha identificado veinte opiniones comunes entre los filósofos analíticos anglosajones¹⁰². Con casi todas ellas está de acuerdo HTE. Anscombe señala que estas opiniones son enemigas de la religión cristiana¹⁰³, y que, “al decir que estas opiniones son enemigas de la religión cristiana, no estoy queriendo decir que se puedan juzgar falsas sólo bajo ese punto de vista. Cada una de ellas es un error filosófico y se puede demostrar que lo es desde un punto de vista exclusivamente filosófico”¹⁰⁴.

a) Tesis referidas por E. Anscombe

“2. Un ser humano llega a ser persona por medio del desarrollo de características pertenecientes a la persona. Un ser humano en declive puede también dejar de ser persona sin dejar de ser humano. Resumidamente: ser persona es algo que se añade al ser humano que se desarrolla correctamente y que puede desaparecer con la ancianidad o la demencia”.

HTE se inscribe dentro de la corriente de pensamiento moderna que reduce la realidad a materia, y toda explicación de la realidad a ciencia biológica, asumiendo un prejuicio cientifista. Sin embargo, desde este prejuicio cientifista, la persona humana es una realidad inexplicable. Si se intenta hablar de persona humana dentro de estas coordenadas, la personalidad es algo independiente y añadido a la biología.

En el caso de HTE, se atribuye al hombre la personalidad cuando aparece el fenómeno de la autoconciencia. Esta no se identifica con el desarrollo de capacidades perceptivas, pues nuestro autor no admite personalidad para los animales. En su obra no queda claro el origen de la autoconciencia ni su naturaleza, sino sólo su manifestación, la vida moral en sociedad. Los ancianos dementes la pierden, aunque siguen siendo personas en sentido social¹⁰⁵. Hemos tenido oportunidad de estudiar esta concepción de la personalidad y su debilidad argumentadora en el apartado anterior.

“3. No somos (meros) miembros de una especie biológica, sino nosotros mismos (*selves*). La naturaleza de la mismidad (*the self*) es un importante tópico filosófico”.

HTE ha dissociado el hecho de pertenecer a la especie biológica *homo sapiens* del hecho de ser persona. El factor que hace persona a un miembro de la especie humana es la autoconciencia (*selfconsciousness*). Aunque nuestro autor dedica poco tiempo a hablar de autoconciencia, en ella se puede identificar la huella de la mismidad, tópico de los filósofos anglosajones. Ya pudimos ver la inconsistencia de la noción de autoconciencia en el apartado anterior.

“4. No hay una especie natural cuya esencia sea la naturaleza humana. Esta opinión es consecuencia, en parte, de la filosofía de John Locke y, en parte, de confusos pensamientos acerca de la evolución y de la teoría de la selección natural que es aceptada como explicación de la evolución”.

HTE cita abundantemente a John Locke cuando trata de la naturaleza de la propiedad¹⁰⁶, lo cual le coloca en afinidad con sus tesis sensistas al hablar de la naturaleza humana: critica cuanto puede la pretensión de buscar un comportamiento natural o que haya unas reglas naturales¹⁰⁷. Sin embargo, su modo de criticar no aporta ninguna argumentación seria, pues se apoya en el materialismo positivista que profesa arbitrariamente.

También opina que la evolución biológica es la que explica el origen del hombre y sus variaciones¹⁰⁸. También pone en la evolución biológica la explicación de muchos comportamientos humanos que no se adscriben a la concepción clásica de naturaleza humana, como sucede con la homosexualidad¹⁰⁹.

“5. La ética es formalmente independiente de los hechos de la vida humana y, por ejemplo, de la fisiología humana”.

Ya hemos visto cómo HTE es partidario del formalismo kantiano¹¹⁰, que ya hemos comentado, para intentar salir del nihilismo en que se introduce voluntariamente. Este formalismo aporta unas normas éticas independientes de toda consideración circunstancial de la vida humana. Sin embargo, es evidente que los deberes del hombre dependen también de circunstancias materiales concretas, y no sólo de principios formales abstractos.

“6. La ética es autónoma y, si hay que derivarla de algo, debe ser de la racionalidad. Las consideraciones éticas serán las mismas para todo ser racional”.

Esta tesis le permitió a HTE eliminar de la ética secular las diversas éticas religiosas particulares por su falta de racionalidad¹¹¹. Se encuentra también en íntima conexión con el formalismo kantiano, carente de conexiones con la realidad: la razón, exenta de todo condicionante, es capaz de captar los principios morales universales, parecidos a las ideas platónicas que sólo esperan ser conocidas por el razonamiento del agente moral.

“7. Casos imaginarios, que no son posibilidades físicas del ser humano, son valiosos para considerar las obligaciones morales. Así, puede imaginarse que una mujer da a luz una muñeca o que semillas humanas flotan por el aire y pueden asentarse y crecer en nuestras alfombras; esto haría referencia a la corrección del aborto”.

HTE nos ofrece varios ejemplos de este modo fantasioso de razonar para aplicación posterior al hombre: consideraciones sobre la individualidad de la persona apoyadas en el transporte con desmaterialización del capitán Kirk en la película *Star Trek*¹¹², reflexiones sobre la autoconciencia del computador HAL del relato de ciencia ficción “2001, una odisea en el espacio”¹¹³, o traída a colación de los cinco sexos distintos de una raza descrita en una novela para ver cómo hay que reformar el género humano¹¹⁴.

“8. No hay prohibiciones morales absolutas que estén siempre en vigor”.

Dentro de la concepción clásica de la moral, hay preceptos negativos que permanecen siempre en vigor. Esto es así porque son acciones que contravienen siempre los principios morales naturales. No hay, por el contrario, preceptos positivos absolutos, dado que las circunstancias pueden anteponer a un principio moral otro que habitualmente no interfiere con él¹¹⁵.

HTE, sin embargo, ha rechazado la existencia de preceptos morales naturales. Como consecuencia, el juicio moral más fuerte que se puede formular sobre las acciones de otro es: “A tiene derecho a hacer B, pero está equivocado”, ya que la valoración de la acción de A se hace aplicando los principios morales, relativos, del observador¹¹⁶.

“9. El estudio de las virtudes y los vicios no es parte de la ética”.

En la bioética de HTE no se encuentra referencia alguna a las virtudes como principios de acción moral y, cuando habla de alguna cualidad que llama virtud, se está refiriendo sólo a un modo de actuar¹¹⁷. Está ausente toda concepción de la virtud como

hábito de obrar, y es evidente, a poco que se examine la acción humana, que el hombre actúa normalmente con ayuda de hábitos; en el caso del obrar moral, de hábitos morales, es decir, de virtudes o vicios¹¹⁸.

“10. Llamar a algo virtud o vicio sólo indica aprobación o desaprobación del comportamiento que ejemplifica. El comportamiento es un hecho, la aprobación o desaprobación es evaluación. Las evaluaciones o juicios de valor no son, en cuanto tales, verdaderos ni falsos”.

Puede verse esta consideración muy explícitamente cuando HTE habla de la acción del médico como evaluadora de la realidad, negando simultáneamente la existencia de una naturaleza que muestre cuál es el bien objetivo que hay que perseguir en esa acción¹¹⁹. La crítica de este relativismo ya está hecha en el apartado 3c.

Además, esta tesis cierra el camino a una posible fundamentación de la ética, como veremos más adelante: si la ética es independiente de la realidad, y se deriva de unos principios absolutos e incondicionados (al estilo kantiano), no hay modo de saber si un principio ético es más real que otro, pues todos, guardando coherencia lógica interna, tendrán las mismas oportunidades de ser ciertos. Toda elaboración teórica en ética será un castillo en el aire, dificultad que se da en la construcción ética de HTE.

“12. Si hay un razonamiento práctico de tipo moral, debe terminar siempre estableciendo la necesidad de hacer algo concreto”.

La concepción racionalista de la moral que sustenta HTE hace derivar de modo lógico las preferencias morales a partir de los principios que se poseen. Como consecuencia del razonamiento moral, el resultado debe ser la preferencia por una acción concreta, y así lo afirma a propósito de la concreción que pueden conseguir las moralidades particulares, concreción que no podrá conseguir su bioética general secular¹²⁰. Sin embargo, esta tesis está necesariamente unida a la que acabamos de ver, de modo que las directrices concretas de acción están, a fin de cuentas, sin justificación.

La ética clásica, por el contrario, interpreta la acción de un modo distinto: no es un resultado de la elaboración deductiva a partir de normas morales, que obtiene un resultado concreto, sino que la acción depende del razonamiento del entendimiento práctico en conjunción con las virtudes y aptitudes personales. Y puede haber un razonamiento moral que termina sin establecer la necesidad de hacer algo concreto¹²¹. Como ejemplo, podemos citar una duda que plantea HTE: “¿Qué es preferible, practicar la Medicina como cirujano plástico, como abortista o como internista?” Nuestro autor defiende, erróneamente, que esta pregunta tiene respuesta concreta desde la moralidad particular¹²²; sin embargo, la ética clásica defiende que no es bueno ser abortista, y que ninguna de las otras dos posibilidades es de por sí la mejor. La decisión de hacerse cirujano plástico o internista no está predeterminada por la ética.

“13. Si somos agentes morales, debemos actuar siempre buscando las mejores consecuencias”.

Este principio es el que pone en juego HTE cada vez que ha de averiguar cuál es la acción que hay que desarrollar desde el punto de vista secular, y lo usa también para descalificar las posturas éticas particulares¹²³. Aunque a primera vista pueda parecer evidente, esta máxima es una aplicación del consecuencialismo; éste es una moral más de principios absolutos sin conexión con la realidad, de los que se deducen las acciones. Ya hemos criticado este género de construcción.

“18. Un teísta debe creer que Dios debe crear el mejor de los mundos posibles”.

Indirectamente, también HTE parece suscribir esta tesis: cuando nuestro autor critica los razonamientos que consideran a Dios dentro de su argumentación, pone como representante típico del teísmo a Leibniz, partidario del optimismo absoluto para la creación¹²⁴. Esta postura es insostenible, puesto que siempre se puede concebir un mundo mejor que un mundo dado. El mundo mejor posible no puede existir.

“19. Dios, si es que hay Dios, es mutable, sujeto a pasiones, a veces se ve frustrado, y debe suponerse que toma las mejores decisiones que puede apoyándose en la evidencia de la que forma sus opiniones”.

Aunque matizado por su politeísmo poético, los dioses y diosas de que habla HTE también se encuentran limitados por diversas e ignotas restricciones morales¹²⁵.

“20. Las leyes de la naturaleza, una vez conocidas, aportan una explicación completa de todo lo que ocurre”.

Este último punto es un reflejo del positivismo presente en el pensamiento occidental y en muchas de las actitudes del hombre moderno; existe la confianza de que la ciencia es capaz de explicar, con sus leyes, todo el funcionamiento de la realidad¹²⁶. En el caso de HTE, esta visión del mundo es asumida como un axioma sin el menor reparo crítico, y sin datos que apoyen su visión¹²⁷. Aun para quienes atacan el problema con mayor seriedad¹²⁸, no hay posibilidad de sostener coherentemente esta postura¹²⁹.

b) Recapitulación

Elisabeth Anscombe refiere en un artículo veinte tesis que los filósofos analíticos anglosajones gustan de asumir. Estas tesis están seleccionadas como tópicos filosóficamente falsos e incompatibles con el cristianismo. HTE está de acuerdo con muchos de ellos.

Las tesis con las que está de acuerdo HTE perfilan un cuadro que parte del presupuesto de la inexistencia de una naturaleza humana, entendida al modo clásico. Para HTE, el hombre es sólo un producto de la evolución, y su estudio, como el de toda realidad biológica, pertenece a la ciencia.

Sin embargo, para aclarar hechos difícilmente explicables por la ciencia, HTE debe añadir a esta visión básica, otros tópicos, también referidos por Anscombe:

A la biología se añade la personalidad. Ser persona y ser humano no coinciden; se llega a ser persona progresivamente y se puede dejar de ser persona sin dejar de ser humano al volverse loco o con la vejez. Lo que hace que un hombre sea persona es la autoconciencia.

La ética también es algo añadido a la biología desde fuera. Es una ética formal, deducible racionalmente, capaz de llegar a formular deberes concretos, apoyándose incluso en fantasías imposibles para el ser humano. Esta ética formal no tiene en cuenta los hábitos morales y se fija en las consecuencias de las acciones para obtener una valoración moral. Además, es una ética relativista, que no puede declarar algo moralmente malo siempre.

Por último, la creencia en Dios queda deformada por esta visión del hombre, quedando una idea de Dios muy antropomórfica.

9. Dos conexiones con la realidad

La bioética de HTE, a pesar de ser un sistema formal que no se apoya en la realidad, aspira a poder aplicarse a ella. Sin embargo, nos parece que, para permitir esa aplicación posterior, la bioética secular incurre inevitablemente en fallos internos: cuando intenta explicar hechos como la beneficencia o la actuación prudente y razonable de los médicos en casos difíciles, los principios de bioética se muestran insuficientes y HTE se olvida momentáneamente de ellos, aportando otras soluciones. La admisión de estas explicaciones alternativas deja su esquema moral incompleto o con contradicciones internas.

a) La práctica de la beneficencia

Nuestro autor plantea un esquema social individualista. Los ciudadanos viven en convivencia pacífica, tolerando mutuamente las opiniones morales de los demás. Con estas premisas, los individuos actúan, sea haciendo el bien y recibéndolo en contrapartida, sea no haciendo el bien y privándose de la correspondiente compensación: excluyéndose, en expresión de HTE, de la comunidad moral¹³⁰.

La comunidad moral es, por tanto, aquella que practica la beneficencia, entendiéndolo por esto dar a los demás su bien. Sólo a la comunidad moral se puede permitir una cierta violencia social: quien, después de haber sido beneficiario de los servicios sociales, no preste esos mismos servicios a la comunidad, será perseguido por las autoridades establecidas para mantener el orden ciudadano, la justicia entre lo que unos dan y otros toman¹³¹.

Supongamos, sin embargo, una sociedad en la que los individuos, de hecho, no practiquen la beneficencia. La sociedad misma -la "comunidad moral"- no se puede dar. Cada persona busca su propio interés y no hay sociedad ni posibilidad de moral, según la entiende HTE.

Este supuesto está contemplado en *The Foundations of Bioethics* y la solución que HTE ofrece para que pueda existir la sociedad no es teórica, sino realista: las personas, de hecho, tienden a practicar la beneficencia¹³². Y podemos comprobar que a nuestro alrededor la sociedad existe y progresa.

El problema se puede replantear entonces así: ¿por qué tienden las personas a ser benéficas? Resulta evidente que no lo hacen por el interés egoísta de recibir luego una contraprestación a cambio, pues en multitud de casos no cabe esperar de nadie la más mínima compensación; cuando el médico atiende a un enfermo incurable con todo esmero y cariño, su sueldo va a ser igual que si le trata con desapego.

Parece, por tanto, que, aunque es cierto que las personas tienden muchas veces a comportarse bien con los demás, a ser benéficas, por usar la expresión de HTE, su sistema teórico no permite explicar este comportamiento. La sociedad ideal de HTE es, por tanto, un edificio muy frágil, pues su existencia exige que la gente practique de hecho la beneficencia, sin que se pueda saber qué motor hay para que lo haga así precisamente. La práctica de la beneficencia es entonces una casualidad circunstancial. Y la sociedad de HTE es algo necesariamente efímero que dejará de existir cuando desaparezca esa casualidad circunstancial, extremo que los hechos desmienten.

Si el mero intercambio de acciones benéficas no puede explicar la existencia de la sociedad, debe existir otra causa de que esto suceda, causa que HTE no menciona. Esa causa es la naturaleza humana; el hombre necesita salir de sí para mantener su propia intimidad y perfeccionarse. Nuestro autor ha excluido voluntariamente esta explicación por pensar que equivale a una ortodoxia impuesta¹³³ y, además, porque ha tomado

partido por una interpretación filosófica del mundo, de corte positivista, cuyos detalles vimos en el apartado anterior.

En este mismo tipo razonamiento (mostrar realidades sociales como prueba, cuando realmente lo que hacen es plantear problemas insolubles) cabe inscribir su solución democrática para la distribución de recursos sanitarios¹³⁴. En los diversos niveles de decisión, afirma HTE, debe tenerse en cuenta la opinión de los implicados, de modo que esta distribución resulte más justa y equitativa.

Sin embargo, ¿hay alguna razón para que, al distribuir recursos, se piense en hacer beneficencia? HTE no está aplicando tampoco en este caso su sistema, sino la realidad vigente en Estados Unidos, realidad que no se puede explicar desde su punto de vista. En la democracia estadounidense todos están de acuerdo en que es bueno que el hombre viva en sociedad, y en que existen el deber de la beneficencia y el deber de supeditarse al bien social. HTE, sin embargo, niega el deber de beneficencia¹³⁵ y, como consecuencia, niega también el deber de supeditarse al bien social. Por tanto, la participación de todos en el reparto de beneficios sociales no garantiza que llegue a cada uno el mínimo que debe recibir, pues las decisiones de los implicados mirarán más su bien particular que el bien común. Quien no tenga poder fáctico suficiente para conseguir su parte de beneficios, se quedará sin ella.

Así, todo el sistema secular está frágilmente supeditado a que la beneficencia se dé de hecho. La beneficencia, si se concibe la sociedad como un equilibrio de autonomías individuales, no tiene ninguna razón de ser; el sistema, en la práctica, se desintegrará.

Además, HTE, en el estudio de la distribución de recursos, ha vuelto a hacer lo que ya vimos con ocasión de la definición de persona: definir una cosa y usar otra distinta para sus razonamientos. Por un lado define la democracia como la aquiescencia de un conjunto de voluntades autónomas, sin ninguna razón que les vincule ni les haga fuerza de ningún modo; por otro, a la hora de estudiar la distribución de recursos usa la democracia que todos vemos en nuestra vida cotidiana. En esta democracia de la vida cotidiana cada ciudadano se ve vinculado por las decisiones de los demás: ni se retira del juego cuando se decide algo con lo que no está de acuerdo, ni las decisiones de los demás, generalmente, dejan de ser un deber para el que está en contra de ellas.

Por otra parte, dentro de la bioética secular la aparición de la beneficencia tiene una causa muy concreta: la herencia cristiana de la sociedad occidental. Este es un punto en el que coinciden todas las éticas formales heredadas de la Ilustración¹³⁶. Esta coincidencia sólo puede explicarse por la existencia de un pensamiento común, cristiano, subyacente a todos los desarrollos éticos formales ilustrados. HTE habla de la beneficencia como principio básico, negando a la vez sus raíces cristianas. De este modo, la beneficencia en su sociedad secular queda sin fundamento.

b) El consentimiento informado

Hay una segunda ocasión en que HTE coteja sus teorías detalladamente con la realidad. Concretamente, al hablar del consentimiento informado¹³⁷. Comienza explicando cómo se ha de facilitar al paciente la comprensión de sus problemas de índole médica, cómo darle confianza para que asuma la responsabilidad de sus decisiones, en suma, para fomentar su autonomía, entendiendo ésta como capacidad de autodeterminación sin reglas o, más bien, con las propias que cada uno se pone.

Según su hipótesis, aunque pueda ser difícil a veces informar y obtener una decisión, siempre podrá hacerse, dentro de ciertos límites. Cuando nos encontramos fuera de estos límites, pueden estarse dando dos situaciones: o nos encontramos delante de una

no-persona en sentido estricto (un niño pequeño, un anciano demente o un loco), o nos encontramos ante una persona inconsciente a causa de la enfermedad que padece (un enfermo que ingresa en coma a causa de un accidente, por ejemplo).

En el primer supuesto, HTE aporta una solución acorde con su sistema: la decisión pertenece a los propietarios de eso que, aunque es humano, no es persona, y puede llegar a serlo o lo ha sido. Esta idea básica puede quedar recortada por algunas limitaciones debidas al entramado social pero, sustancialmente, priva la decisión del propietario. Puede también darse el caso de que una no-persona en sentido estricto no tenga quién decida por él. La opinión de nuestro autor en esta circunstancia es que el médico debe actuar según una serie de reglas que miran al beneficio del enfermo.

Pero, ¿qué se debe hacer en el caso de una persona que acude en estado de coma y sin nadie que pueda testificar cuál era su voluntad con respecto a un posible tratamiento médico? HTE, a pesar de que ha dejado establecido que hay que aplicar al enfermo su propio bien¹³⁸, y no lo que otros opinan, cambia aquí de idea, para indicar dos cosas: hay que aplicar una fórmula que sopesa los resultados en comparación con las dificultades¹³⁹ y afirma que deben tener voz y voto los tutores o familiares, que pueden juzgar el caso “como hombres y mujeres prudentes y razonables”¹⁴⁰.

Aquí HTE vuelve a dejar planteada otra contradicción. ¿Cómo puede el sentido común saber qué es lo más conveniente en ese caso? Lo más conveniente será la voluntad del enfermo, y no hay manera de saberla. Aplicar el criterio estadístico y dar la solución que los enfermos prefieren con más frecuencia tampoco es realista: no se puede saber nunca si el enfermo que tratamos es un enfermo corriente o tendrá otras preferencias. Tampoco está diciendo que se aplique el criterio personal del médico o tutores en ese caso, es decir, lo que elegirían si se encontraran en el lugar del enfermo. Está diciendo que debe aplicarse el sentido común a esa situación concreta y, así, resolverla.

Por desgracia para la postura de HTE, al hablar de la apreciación del sentido común se está refiriendo, quizá sin darse cuenta, al entendimiento práctico que los clásicos afirmaban que se encargaba de unificar los principios morales naturales y las circunstancias concretas del caso para tomar una decisión moralmente correcta. Está pidiendo al médico o tutores, a fin de cuentas, que se fijen en la naturaleza del hombre y obren en consecuencia.

La contradicción reside en que ha negado anteriormente que las cosas tengan una naturaleza que muestre principios morales objetivos. Su referencia a la naturaleza humana ha sido exclusivamente fisiológica: naturaleza humana es tener dos brazos, dos piernas, etc.¹⁴¹. Ha afirmado que el hombre debe decidir sin la coacción de un presunto orden natural. Ahora, sin embargo, está afirmando, aunque indirectamente, que existe una naturaleza humana real, y un modo de obrar naturalmente bueno para el hombre.

c) Recapitulación

El sistema ético de HTE es sustancialmente un conjunto de principios formales, no deducidos de la realidad, sino puestos como una superestructura sobre ella. Sin embargo, aspira a poder dar una explicación exhaustiva de la sociedad humana y del obrar moral en ella. Por tanto, al descender a detalles, no puede eludir el peligro de entrar en contradicción consigo mismo.

Por una parte, sus principios son insuficientes para intentar explicar la beneficencia, aunque reconoce explícitamente que la gente es benéfica. Esto queda especialmente en evidencia al hablar de la constitución de la sociedad, que HTE llama “comunidad moral”, y al hablar de la distribución de los recursos sanitarios.

Por otra, cuando trata del consentimiento informado, tiene problemas cuando se enfrenta al caso frecuente de que el médico atiende a un paciente comatoso que no ha expresado su voluntad respecto a la atención médica que desea previamente. Para solucionar el problema recurre al sentido común del médico, entrando en colisión con sus principios, pues admitir que el sentido común del médico es capaz de descubrir una línea de acción significa admitir que existe una moral natural, extremo que ha negado repetidamente.

10. Conclusiones.

La obra de HTE ha recibido comentarios muy variados. Están de acuerdo en reconocer en ella un trabajo extenso y erudito que recopila la ideología “liberal” estadounidense en lo que respecta al médico y a la atención sanitaria. La coincidencia termina ahí. Las críticas acerca de su contenido abarcan desde el acuerdo casi completo hasta la oposición más radical. La crítica de D. H. Smith nos ha parecido la más certera; piensa que la obra de HTE incurre en graves errores pues identifica personalidad con autoconciencia; presenta una visión sesgada del catolicismo y razona grotescamente contra él, exalta el yo y separa incorrectamente la vida moral en dos niveles.

a) Los fundamentos

Al comienzo de su obra, HTE se introduce en un planteamiento de la filosofía moral heredero de la Ilustración, con la pretensión de fundamentar racionalmente cualquier acción que pueda realizarse. Sin embargo, reconoce que el proyecto ilustrado ha fracasado históricamente y afirma que la solución es moverse en un contexto probabilista, próximo al nihilismo. De éste se podría escapar reflexionando sobre la convivencia humana y deduciendo que debemos vivir en convivencia pacífica. Esta convivencia pacífica exigiría mantener dos planos para la vida moral, uno que fuera general secular y otro particular y privado. Sin embargo, este modo de proceder no permite salir del nihilismo, sino que está planteado tácticamente para relegar a las moralidades particulares religiosas a un plano inferior, sin entrar en diálogo con su ética secular general, que queda situada en un plano superior, fuera de toda duda.

Puesto a desarrollar con más detalle la bioética, HTE se adscribe a un formalismo de corte kantiano. La realidad sería ignota en sí misma, y el hombre le asignaría valores morales. Sin embargo, nuestro autor adapta de una manera ambigua el formalismo kantiano a sus necesidades, pues insiste repetidamente en la necesidad de acudir a la realidad como punto de referencia. Se queda, a fin de cuentas, en un relativismo poco sistemático.

A esto hay que oponer que el relativismo es inadmisibile como punto de apoyo para la moral: de hecho, nuestra conducta cotidiana nos muestra que nos movemos con presupuestos realistas no opinables, como ya demostró Aristóteles, y lo mismo nos deja entrever el examen de la comunicación humana. Por tanto, el relativismo y el subjetivismo ético que propugna HTE son arbitrarios y falsos, y deben ser rechazados.

Aun cuando se admitiera el extremo anterior, nuestro autor tiene serias dificultades para explicar la vida humana. De hecho, su cuadro se parece mucho a una visión sartriana de la vida: materia opaca que recibe unos valores y un sentido del hombre. Sin embargo, mientras que Sartre veía este tipo de vida como algo insufrible, HTE parece pensar que es el único modo de vida agradable y realizador para el hombre; y esto lo

afirma sin fundamento explícito ninguno. Esto nos hace sospechar que su sistema es más objetivo que el sartriano, e incluye elementos que permiten elaborar una ética realista, aunque no quiera reconocer muchos extremos de la realidad que le permitirían esta labor. Por otra parte, su bioética racionalmente deducida cae de lleno en la moral de cobardes que critica Nietzsche, sin que aporte ningún dato que le permita esquivar esta crítica.

b) Ética secular y religión

HTE señala explícitamente que su moral es secular, aunque no antirreligiosa. Sin embargo, el análisis de sus tesis permite descubrir que su postura es, de entrada, netamente religiosa, encuadrándose dentro del esquema de las religiones étnico-políticas: ausencia de fundador y de proselitismo, fin intramundano, obligación social de participar en ella, y ausencia de diferenciación entre un plano civil y otro religioso. Nuestro autor se inscribe, de este modo, dentro de una nueva religión civil.

Además, esta religión civil es excluyente de otras doctrinas. HTE vierte sus críticas sobre todo contra las religiones que creen en un Dios trascendente, aunque quizá sea el catolicismo quien reciba los comentarios más acerbos. Esta crítica, sumada al tono desdeñoso y sesgado de los comentarios que hace del cristianismo¹⁴², le inscriben dentro de un esquema paganizante que intenta quitar de la mentalidad occidental el cristianismo y volver a introducir una realidad sacra intramundana.

Para llegar a sus tesis seculares, HTE se apoya sustancialmente en dos puntos principales: la secularización de la sociedad occidental y la definición de persona. Sin embargo, pinta la secularización como un proceso inexorable y menciona sólo una de sus versiones históricas, la que se puede denominar heterodoxa, que tiene su origen en el protestantismo y en la tradición filosófica materialista. Existe una secularización, de la que HTE no habla, que, partiendo de los presupuestos clásicos y de la visión cristiana de la vida y respetándolos, permite establecer la separación de las organizaciones religiosa y política, y el desarrollo de las modernas instituciones sociales. Esta tradición, vigente durante siglos en los países latinos, es ignorada tendenciosamente.

Por lo que respecta al concepto de persona, nuestro autor lo identifica con el de autoconciencia, concepto axiomático que deja inexplicado; para esta decisiva definición inicial no aporta tampoco ninguna bibliografía informativa. Sus explicaciones posteriores permiten averiguar que la autoconciencia se manifiesta en la vida moral, es decir, en el juego de interrelaciones que se dan en la sociedad entre las diversas opiniones morales. Su definición de persona es, por tanto, funcional. Sin embargo, en esta definición se descubre un nuevo sesgo, pues no tiene inconveniente en abandonarla cuando necesita defender la integridad personal del hombre dormido. Pero no la abandona cuando trata del aborto y del infanticidio, de los que es ferviente partidario, y deja sin defensa al feto y al niño.

c) Tópicos modernos

La bioética de HTE incurre, además, en toda una serie de tópicos de la filosofía analítica anglosajona, puestos de relieve por Anscombe. Estos tópicos, además de filosóficamente falsos, son anticristianos, como ya pudimos ver que lo es su bioética. Baste mencionar algunos ejemplos.

- La arbitrariedad en el comienzo de ser persona: la personalidad es algo que advendría al ser humano en desarrollo en un momento dado, y que desaparecería en la ancianidad y por la demencia.

- No existiría algo que se pudiera denominar naturaleza humana; en consecuencia, para explicar la especie humana, HTE asume como verdadera una visión grosera del evolucionismo.

- La ética sería una construcción racional, independiente de la vida humana, que permitiría una deducción racional del comportamiento humano, y de cada acción en particular. Sin embargo, dentro de este esquema no podría haber prohibiciones absolutas ya que el rechazo de una moralidad natural imposibilita la aparición de una conducta naturalmente recta o errada: todo sería relativo.

- Como recurso metodológico, HTE razona sobre hipótesis fantásticas para establecer principios morales.

- Las virtudes y los vicios no entran de ningún modo en el estudio de la moral, y usar estas palabras sólo indicaría la aprobación o desaprobación de una conducta determinada. Su visión está, además, impregnada de consecuencialismo, de positivismo y de una visión sumamente peculiar de la naturaleza de los dioses.

d) Contradicciones

Por último, nuestro autor, al considerar la sociedad como un conjunto de libertades autónomas e incondicionadas en equilibrio, concede un papel muy importante a la beneficencia en el funcionamiento social. Reconoce además que esta beneficencia es una tendencia natural del hombre, pero no explica esta tendencia por medio de los principios de su bioética, entre otros motivos porque desde su perspectiva esta tendencia es inexplicable. De hecho, pensar que el hombre tiene una tendencia natural que le lleva a ser benéfico significa aceptar, aunque sea sólo en ese detalle concreto, la visión clásica del hombre.

También se contradice al hablar del consentimiento informado: al suponer el caso del paciente sin conocimiento, afirma que debe decidirse sobre su tratamiento de modo prudente y razonable. Esta afirmación se sitúa también fuera del contexto de su bioética para incluirse en la visión clásica del razonamiento moral.

En resumen, su intento de llegar a la aplicación práctica de su bioética le lleva a contradecir sus propios principios, y a aceptar principios clásicos, aunque sea marginalmente.

Aunque este estudio y crítica no haya tocado todos los argumentos de HTE, ha dejado tan fuera de contexto sus ideas restantes que no es necesario tocarlas específicamente; sin embargo, al hilo de la visión de la ética del capítulo siguiente iremos mencionando y criticando algunos puntos más.

e) Conocimiento teórico y conocimiento práctico

Resulta sorprendente que una obra de la categoría de *The Foundations of Bioethics* incurra en tantos errores y contradicciones. La causa de éstos puede ponerse en una confusión inicial, frecuente por lo demás en el ámbito estadounidense, que permite juzgarla con menos dureza. Esta confusión es la que se da entre conocimiento teórico y conocimiento práctico¹⁴³. HTE, al igual que otros autores estadounidenses¹⁴⁴, parece reducir todo conocimiento de ética al conocer práctico y, concretamente, a conocer práctico orientado a la acción política.

El conocimiento teórico tiene por resultado el conocer mismo. Es un conocimiento que resulta como fruto de la discusión académica y de la investigación, con experimentación si el asunto es de tal naturaleza que el experimento se haga necesario. En el caso del conocimiento teórico es absolutamente necesario el rigor científico y, generalmente, no se admiten conocimientos probables. Llegar a resolver desde el punto de vista teórico una cuestión puede ser asunto arduo y empresa de larga duración.

Sin embargo, a la hora de la acción, el hombre no puede pretender la misma certeza y seguridad que se piden a los conocimientos científicos. Para la acción basta un conocimiento razonable de la cuestión, que permita actuar: un proyecto razonable. Cuando la realización de dicho proyecto depende de más de una persona, la racionalidad del proyecto es el vínculo que permite a las diversas personas implicadas comprometerse en él, esto es, el proyecto convence. Dicho convencimiento es parte sustancial de la vida política.

El convencimiento que es capaz de producir un programa político se muestra, por esto, de muy distinta naturaleza del convencimiento que debe producir la teoría científica. No es necesario, en absoluto, que deje las cuestiones completamente resueltas, sino que basta que sea un proyecto de acción convincente. Y para ser convincente pueden bastar razones muy circunstanciales a la coherencia teórica del proyecto, aunque no deja de ser necesaria una mínima consistencia interna.

f) La bioética secular como programa político

HTE, con *The Foundations of Bioethics* presenta un proyecto político y no un estudio teórico de la ética biomédica, a pesar de que su pretensión de fundamentarla¹⁴⁵ pudiera hacer pensar otra cosa. Como tal, su obra tiene lagunas y contradicciones, pero éstos defectos no suponen especial problema, pues no se busca la coherencia teórica, sino una racionalidad suficiente como para poder inducir a la acción; es decir, se pretende una utilidad práctica.

Por esto, las contradicciones en que incurre al declarar el relativismo principio básico, al dividir la moral en dos planos y al declararse nihilista y luego no serlo, más que manifestaciones de contradicción teórica deben ser vistas como manifestación de que está elaborando un proyecto práctico.

Su carácter de proyecto hecho para convencer explica también aparentes sectarismos y faltas de diálogo con las posturas discordantes, posturas que a veces quedan despachadas de modo sumario. No se trata de una animadversión contra dichas posturas, sino un requisito de la dialéctica necesaria para convencer; en dicha dialéctica se tienen en cuenta más las opiniones existentes en el ambiente que su solidez intelectual, y pueden ser esgrimidas con el mismo nivel de rigor lucubraciones filosóficas y descalificaciones globales infundadas.

Así, cuando toma su concepto de secularidad de la opinión del hombre de la calle, cuando ataca al catolicismo y cuando da una imagen desvirtuada del origen de la secularización en occidente, está sintonizando con la mentalidad de los receptores de su proyecto político, y no está incurriendo en debilidades de argumentación o sectarismos. Las contradicciones en que cae a raíz de su definición de persona como autoconciencia deben ser vistas también bajo este mismo punto de vista.

Esta confusión entre conocimiento teórico y conocimiento práctico permite explicar además las discordancias entre los distintos comentarios a su obra. Quienes participan de la misma confusión entre conocer teórico y conocer práctico, comentan su obra afirmando que es un conjunto coherente, con el que discrepan en algún punto de detalle.

Son autores que no se dan cuenta de que la obra de HTE no es un estudio teórico, y mantienen proyectos políticos diferentes. Y quienes, como Smith, descubren que la obra de HTE es un conjunto irremediable de contradicciones, son los que mantienen la distinción entre conocer teórico y conocer práctico, y se dan cuenta de que la obra de HTE, considerada como estudio teórico, no pasa de ser una arbitrariedad.

Esta puede ser, por tanto, la estimación última de *The Foundations of Bioethics*: se trata de un proyecto político y no, como su título indica, de un estudio teórico de fundamentación de la bioética. Este proyecto político se ha confeccionado con pretensiones de estudio teórico, partiendo de una confusión entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, es decir, pretendiendo hacer ontología a partir de opiniones generalmente admitidas, pero intelectualmente inconsistentes. Por esta causa, si se considera dicho proyecto político como construcción teórica, no vale nada.

CAPITULO 3

TEORIA DE LA ACCION HUMANA

En el capítulo anterior hemos identificado algunas contradicciones internas y formulado las objeciones que se pueden oponer a la bioética secular de HTE. A pesar de ser consciente de algunas de esas dificultades, cual es el caso de la ambigüedad de su concepto de persona, nuestro autor defiende con ahínco y en bloque su interpretación de la Bioética. Esta defensa “a la totalidad” no es sorprendente, ya que cuenta con el respaldo que reciben sus principios de bioética en la sociedad estadounidense, e incluso en buena parte de la medicina occidental. La sintonía de sus ideas con ciertas actitudes ampliamente extendidas en la sociedad, su éxito social y profesional, parece servirle de confirmación intelectual para sus tesis.

Podemos verlo a propósito de la bioética del aborto. Los principios de HTE están, en primer lugar, en sintonía con la interpretación que se da actualmente a ciertas normas de la Asociación Médica Mundial. Esta, a propósito del aborto terapéutico, y después de sentar el principio de la defensa de la vida, estipula que el médico que rehúsa practicar un aborto, está moralmente obligado a remitir a su paciente a otro colega que sí esté dispuesto a practicarlo¹. Posteriormente, esta declaración se ha interpretado como referida, no a la situación de urgencia de un aborto terapéutico, sino a todo aborto. De este modo se sienta, en la práctica médica, un autorizado antecedente del relativismo ético y de la moral en dos planos que defiende HTE. El médico, según esta interpretación de la declaración de la Asociación Médica Mundial, debe tener su moralidad personal, quizá opuesta al aborto, para él solo; en sus relaciones con los pacientes, debe tener, empero, otra moralidad distinta, y, haciendo caso omiso de sus principios éticos personales, debe cooperar a los deseos de la mujer que quiere abortar.

En segundo lugar, la Bioética de HTE sintoniza con la bioética secularista del sector abortista de los Estados Unidos. Allí el aborto es considerado como parte fundamental, significativa, del derecho de la mujer a su privacidad. La idea está tan arraigada y es tan popular que la reciente sentencia restrictiva del Tribunal Supremo² no ha querido tocarla. Este derecho es reconocido y defendido por nuestro autor; más aún, es absolutizado, hasta el punto de que prescinde de discutir seriamente el problema de la humanidad del feto, que resuelve sumariamente con unos argumentos endebles.

En tercer lugar, y aparte de la consideración particular que la legislación de los diversos Estados concede el aborto, éste está actualmente admitido o despenalizado en

todos los países desarrollados, con excepción de Irlanda. Aunque las normas que lo regulan son en mayor o menor medida restrictivas en su letra, son aplicadas de modo laxo, y las estadísticas sobre el aborto son buena muestra de ello³. Esta práctica armoniza con la nula consideración que HTE hace de la vida humana no nacida.

El asentamiento en la práctica médica de las teorías de HTE podría suponer dificultades para el ejercicio profesional, pues sus teorías, como ya vimos, formulan una ética biomédica que es excluyente, que no puede convivir con el ethos médico clásico. Aún así, estas dificultades no son lo más importante.

El problema más grave que surge de estos principios es que dejan sin fundamento el ejercicio ordinario, cotidiano, de la profesión, preocupado por la vida y la salud objetiva del paciente, y no pendiente de los caprichos de éste; bajo los presupuestos teóricos de la bioética secular, el ejercicio clásico de la profesión, respetuoso y compasivo, se convierte en una actividad marginal, tolerada, pero nunca normativa⁴.

La bioética secular, en efecto, absolutiza un ejercicio esquizofrénico de la profesión, con un desdoblamiento entre la vida personal del médico y su ejercicio profesional. Mientras que la primera se adapta a un canon ético propio, la segunda debe amoldarse a los deseos del cliente. El médico aporta a ella sólo conocimientos empíricos, destrezas técnicas. Desaparece de este modo la comunicación propiamente humana y el médico como agente moral en la relación médico-paciente. Al desconectar el médico su conciencia moral de su habilidad “mecánica”, la relación médico/paciente se convierte en la relación de un experto en servicios técnicos con un cliente que los compra.

Al declinar de la relación médica la comunicación propiamente humana, desaparece simultáneamente la compasión. No existen razones para la compasión dentro de la bioética secular. De hecho, vimos que HTE incluye el deber de beneficencia como un principio bioético indiscutible, pero no puede dar razones para que la compasión y la benevolencia sean reglas de actuación para el médico. Nuestro autor sólo exhorta a la compasión⁵.

Aparte de estas repercusiones inmediatas en todo acto médico, la bioética secular de HTE deja también sin fundamento la corporación médica, que siempre, de un modo u otro, ha estado presente en la Medicina. Es tradicional la consideración de la Medicina como profesión liberal, y la existencia de la colegiación profesional obligatoria como medio para mantener la buena práctica médica, en sus dos vertientes, técnica y ética.

Sin embargo, partiendo de los principios seculares de la bioética de HTE, no hay modo de saber en qué consiste una profesión liberal, ni cuáles son la naturaleza y objetivos de los colegios profesionales. Estos pueden ser vistos como simples asociaciones o sindicatos extrínsecos, pero nunca como un elemento natural del ejercicio de la Medicina. HTE, de hecho, no alude a los colegios profesionales ni al describir la estructura de la sociedad ideal ni al tratar de la atención sanitaria socializada.

Al desaparecer la colegiación del horizonte profesional, las normas técnicas y éticas de buena práctica médica quedan reducidas a la arbitrariedad de quien manda en las instituciones profesionales. Para HTE, la actividad médica es siempre autónoma, incondicionada por los organismos o asociaciones profesionales, que sólo tendrían la autoridad que quienes obedecen les quisieran dar. Así, nuestro autor no duda en criticar las directrices de los organismos profesionales siempre que van en contra de sus conclusiones.

Paradójicamente, y dejando tras de sí la apariencia de una fundamentación ética, *The Foundations of Bioethics* socava las bases de la ética médica de modo que pasa prácticamente inadvertido. HTE consigue esta apariencia gracias a la transformación de los argumentos éticos en propuestas políticas; en este terreno político sí hace afirmacio-

nes concretas y ahí su bioética se llena de reglas y dificultades. El resultado final es un conjunto de normas para el funcionamiento social, disfrazadas de principios éticos. Este modo de presentar la ética médica es frecuente en Estados Unidos⁶.

La transformación de la ética médica en política sanitaria sucede al compaginar propuestas éticas divergentes con objeto de establecer unas bases comunes para el ejercicio profesional. Como consecuencia de esta transformación, están ausentes de la obra de HTE las referencias al deber del médico tomado individualmente. Para el individuo, médico o paciente, sólo vige la autonomía. Las normas aparecen sólo para coordinar la interacción de los diversos individuos autónomos. Estas normas son presentadas como éticas, siendo patente que son políticas.

El intento de elaborar una obra que trate de política sanitaria no merece ningún reparo, especialmente si dicha obra se elabora con sensatez e imparcialidad. Sin embargo, cuando HTE esboza su política sanitaria, asume unos criterios de valor utilitaristas y consecuencialistas, que quedan especialmente de manifiesto en las fórmulas que emplea para decidir la atención sanitaria que hay que prestar a los niños o a los enfermos graves⁷. La bioética secular de HTE no es imparcial.

Además, cuando nuestro autor propone su política sanitaria, aparte de confundirla con la ética, impone una ideología libertaria, que no perdona ninguna creencia ni pretensión ética, so capa de buscar el mínimo divisor común a todas las posturas éticas reinantes. En la sociedad descrita en *The Foundations of Bioethics* no queda lugar para la ética del médico.

HTE realiza de este modo una ruptura con el planteamiento clásico de la ética médica. Esta ruptura es tan radical que no queda posibilidad de diálogo entre su bioética secular y la tradición de la ética médica hipocrática. La bioética secular rechaza todos los argumentos de la ética médica tradicional, así como toda norma ética, especialmente si se refuerza con argumentos religiosos de la tradición bíblico-cristiana, ignorando que la Medicina occidental ha nacido y se ha desarrollado en una cultura religiosa, fundamentalmente cristiana.

El planteamiento exclusivista de la bioética secular hace que su confrontación con cualquier otro sistema ético tenga como resultado un simple “no estamos de acuerdo”. No hay puntos en común con la ética tradicional de la Medicina que permitan un diálogo fructífero. Sucede, sin duda, que la conducta del médico que siguiera los planteamientos de nuestro autor coincidiría en algún caso, o en muchos, con la conducta práctica del médico tradicional. Pero esta coincidencia no existe en el terreno de las ideas. HTE, además, relega expresamente a los posibles dialogantes a un plano inferior⁸: no existe ni la posibilidad teórica del intercambio de ideas.

Sin embargo, la imposibilidad del diálogo no debe desazonarnos: la ética médica no es un problema político, que se deba resolver mediante la discusión abierta, sino el conjunto de principios que mueven al médico a realizar una correcta práctica profesional. Es de indudable interés para el ejercicio profesional la existencia de regulaciones públicas, sean estatales o colegiales, que recojan y concreten para una sociedad el modo correcto de practicar la Medicina. Pero no es misión de la ética, ni de la filosofía moral, hacer un estudio teórico de cuáles deban ser esas regulaciones. Esa es función que compete a la filosofía política. El diálogo social en libertad es el que, posteriormente, permite llevar a la práctica una regulación concreta.

HTE desarrolla su bioética como una voz más dentro del diálogo social, con objeto de conseguir unas regulaciones públicas libertarias. Pero eso no es hablar de ética, es hacer política. Por tanto, si pretendiéramos tratar de ética con HTE, la vía del diálogo está cerrada, por dos razones: porque la bioética secular es exclusivista en sus plantea-

mientos y porque no pretendemos hacer política. No podemos dialogar con la postura de nuestro autor, y tendremos que dejarla de lado.

Por esta razón, los razonamientos que siguen no intentan ni una refutación punto por punto de las ideas y conclusiones de HTE, ni llegar a un equilibrio negociado entre la bioética secular y el ethos clásico de la Medicina. Intentan fundamentar la tradición de la ética médica clásica, partiendo de presupuestos distintos. Para establecer unos principios de ética médica concordes con la tradición profesional no cabe tomar ningún elemento elaborado por HTE.

Hay que hacer una elaboración que parta desde evidencias básicas. Algunas de éstas pueden encontrarse entre los elementos que HTE emplea, aunque para llegar a resultados distintos, por medio de argumentaciones sesgadas. La coincidencia de algunos elementos entre la bioética secular y la fundamentación que sigue resulta, por tanto, más bien anecdótica.

Este capítulo pretende ser una alternativa coherente a *The Foundations of Bioethics*. Tiene por objeto hacer un estudio de fundamentación de la ética que permita poner unas bases sólidas a la deontología médica clásica.

Los estudios de fundamentación de la ética médica provenientes del ambiente anglosajón suelen tener un esquema básico similar al de la obra HTE, pues reconocen el relativismo como punto de partida inevitable, y reducen la fundamentación de la ética médica al modo de establecer acuerdos políticos dentro de la diversidad de opiniones morales⁹. Este planteamiento adolece de la confusión, antes aludida, entre ética y política. Por otra parte, nos limitamos a la ambiciosa tarea de fundamentar la ética médica; no pretendemos elaborar una política sanitaria, objetivo mucho más limitado que el que queremos alcanzar. Por ello, en nuestro estudio emplearemos sobre todo elementos que se pueden encontrar en las obras clásicas de ética, que nos servirán de base, y no recurriremos apenas a obras anglosajonas recientes de ética médica, pues su objetivo es, sobre todo, elaborar política sanitaria.

Este trabajo de fundamentación tiene una doble finalidad: teórica, para ofrecer una base conceptual para la ética y la ética médica, y otra práctica: ofrecer una alternativa válida y sólida a obras que, como la de HTE, abjuran de la tradición clásica de la ética médica. No basta refutar o mostrar las incoherencias de la ética secularista. Se hace necesario un trabajo positivo que evite que las situaciones de discusión moral sin posibilidad de acuerdo terminen conduciendo a ver como plausible la postura del nihilismo y del relativismo consensuado, típica de la ética médica actual.

Como es evidente, se necesitará el recurso a la filosofía. Esto no descalifica en absoluto la fundamentación siempre que partamos de lo evidente y no tendamos, como HTE, a construir un edificio de arquitectura lógica impecable, pero sin conexión con la realidad, es decir, una ética formal deductiva. Como él mismo ha hecho notar, lo ideal para resolver los desacuerdos consiste en fijarse en la realidad¹⁰. Pero no haremos como él, que ha negado que esta posibilidad se pueda dar en ética.

1. Posibilidad de la fundamentación.

La bioética de HTE, para llegar al nihilismo que le permite adscribirse a su solución secular, realiza una crítica de otras posibles fundamentaciones de la ética y concluye que no llegan a ningún resultado. Toca, en concreto, tres posibles enfoques de fundamentación de la ética: la fundamentación sobre principios morales, la fundamenta-

ción en la tradición moral, que él piensa esencialmente religiosa, y la fundamentación sobre una base filosófica.

Sustancialmente, éstas son las líneas que se barajan al hablar de fundamentación del obrar moral; las examinaremos detalladamente.

a) Los principios morales

HTE concibe la argumentación moral como aplicación de unos principios morales¹¹. Los diversos contendientes tienen unos principios morales últimos que permiten decidir moralmente en el caso concreto. Estos principios últimos corresponden, unas veces, a las intuiciones morales y al baremo de valores del individuo concreto: son los principios morales subjetivos; mientras que, otras veces, son principios propiamente teóricos o ideológicos que se ponen en juego para la discusión.

La refutación que nuestro autor ofrece de la concepción subjetiva consiste en poner de manifiesto su subjetividad, quitándole de este modo toda pretensión de juzgar, universal y válidamente, la acción de los demás. Es un buen criterio pero sólo para el propio individuo que actúa. No es universalizable. Las dificultades de esta moral están en armonizar las intuiciones personales con las de los demás¹².

Con respecto a los principios éticos formales que se disputan la supremacía en el terreno moral objeto que, para poder comprobar la realidad de un principio moral, es necesario acudir a otros principios de orden superior. Estos principios, a su vez, si deben ser justificados, deben serlo en base a otros principios de tercer orden. Y así sucesivamente, con lo que todo el edificio moral queda indemostrado¹³.

La crítica de HTE es certera y efectiva contra las morales formales entre las que, dicho sea de paso, se incluye la suya. Sin embargo, esta crítica puede hacer mella también en la construcción moral habitual del profesional de la medicina; éste articula su obrar moral alrededor de unos principios morales que le parecen evidentes, le hayan llegado por asentimiento religioso a una fe o por aceptación de los valores tradicionales de la medicina.

La formación del médico no suele incluir conocimientos de filosofía suficientes como para poder refutar críticas como la de HTE, y defender la ética profesional. La acusación de subjetividad o de arbitrariedad de los principios deontológicos puede minar los cimientos del edificio moral del médico. Este puede renunciar, como reacción, a todo intento de considerar seriamente la ética filosófica, y conformarse con unos principios generales de acción: seguir la propia conciencia y mantener la afabilidad y la integridad profesionales¹⁴.

Sin embargo, esta actitud del médico deja inermes los principios deontológicos ante los ataques de quienes disienten de ellos. No cabe duda de que la mayor parte de los médicos comulgamos con los principios de la ética hipocrática, y que podemos entendernos en temas éticos sin acudir a una fundamentación más exhaustiva, apoyándonos simplemente en dichos principios. Pero los disidentes de los principios hipocráticos pueden, como HTE, hacerse fuertes en el terreno teórico, donde el médico no suele tener capacidad crítica suficiente. Por esta causa intentaremos una fundamentación de los principios morales, y será una fundamentación filosófica que irá más allá de dichos principios.

Esta fundamentación se hace más necesaria si se considera que es una tentación muy fuerte intentar estudiar la ética en términos de deducción puramente teórica a partir de principios racionales¹⁵. Este modo de actuar es muy asequible, pero adolece de la dificultad antedicha: los principios quedan sin demostrar.

b) La tradición moral

HTE no considera dotadas de un status especial las enseñanzas tradicionales de la ética médica, sino que las reduce a una tradición particular dentro de la moral occidental y, como tal, constituyen una moral particular que no puede tener la pretensión de imponerse en la sociedad secular y pluralista en la que vivimos¹⁶. Que unas enseñanzas morales sean tradicionales en una comunidad concreta no les da preferencia alguna sobre otras a la hora de escoger principios morales para la ética secular. Esta crítica presupone, como vimos, su propia visión del mundo, errónea por muchas razones.

Existen otras visiones más objetivas, como la de MacIntyre, que sitúan también en la tradición moral el fundamento de la conducta buena¹⁷. Según esta postura, la tradición moral de la sociedad en que se vive es decisiva para modelar y orientar el comportamiento virtuoso: las metas sociales comunes aportan unos fines de acción que son el medio idóneo donde las virtudes pueden desarrollar su potencialidad propia; las virtudes, de por sí, no conducirían a ningún fin concreto, sino que serían solamente disposiciones necesarias para que el hombre acometa empresas comunes. Por tanto, sólo dentro de la vida social las virtudes tendrán un fin hacia el que tender, y se podrá dar una vida virtuosa. Aunque las virtudes tienen una naturaleza que limita el marco de sus posibles fines, estos quedan, de todos modos, muy indeterminados si nos fijamos sólo en la virtud en sí misma.

El problema de esta postura es la indeterminación en que sume el obrar moral, y de esto se la ha acusado¹⁸. A la hora de intentar resolver esta dificultad, no aparecen nuevas matizaciones que perfilen algo más el objeto del obrar virtuoso, sino que sólo se hace hincapié en la naturaleza de la virtud, en el papel constructivo que tiene la tradición moral sobre la moralidad personal, y en la capacidad de la tradición para acumular la experiencia moral positiva¹⁹.

No cabe la menor duda de que este modo de fundamentar la moralidad permite sostener sólidamente la necesidad de que el comportamiento humano se adecúe a una serie de principios de justicia, veracidad y valor, así como la existencia de instituciones que permitan el buen obrar moral. Además, es el modo normal como el hombre adquiere los hábitos morales: por educación en la sociedad en que vive. Sin embargo, no aporta contenidos algo más concretos que permitan la fundamentación del buen obrar médico. Para encontrarlos, según esta postura, habremos de conformarnos con buscar en la tradición médica, que ha ido acumulando en sí los hallazgos de la actuación correcta. El mismo HTE ve en la tradición el modo en que una comunidad moral particular transmite sus peculiares visiones de lo correcto y lo incorrecto²⁰.

MacIntyre niega explícitamente que sea posible esa fundamentación más precisa, afirmando que intentarlo es caer en el formalismo kantiano²¹. Sin embargo, esta afirmación nos permite colegir que está pensando en una fundamentación que se sustente sólo en principios morales, modo de fundamentar que, como ya hemos visto, no puede alcanzar más solidez que la de los mismos principios.

Aunque con menos profundidad que MacIntyre, Churchill²² se mueve dentro de esta misma línea: no es posible la refutación del relativismo²³, y el criterio de la buena actuación médica hay que buscarlo en la tradición de la práctica profesional²⁴, aunque tiene cierto reparo a que se le tache de conservador²⁵. Cabe argüirle la misma dificultad que a MacIntyre: su postura carece de unos contenidos mínimos que defender.

Para salir de esta dificultad, cabe intentar una fundamentación fuera de los principios morales y de la tradición o, lo que es lo mismo, en un estudio filosófico.

c) La argumentación filosófica

HTE se refiere de pasada a la filosofía o, para ser precisos, a la metafísica, para descalificarla como una especie más de ortodoxia que se impone sin razones reales²⁶. Esta descalificación se explica, como vimos, por su rechazo a priori de todo lo que pueda sonar a moral religiosa y a creencias unidas de algún modo a la religión.

Sin embargo, este rechazo no está expulsando la filosofía de su obra, sino que está expulsando una filosofía y una metafísica concretas: las tradicionales. Su obra presupone una visión filosófica, e incluye implícitamente una metafísica, aunque la intente mostrar como visión objetiva, secular y científica de la realidad.

De todos modos, el bien trabado sistema de la filosofía aristotélica produce modernamente una cierta repulsión, también en autores que comulgan con la visión clásica del obrar moral. Seguramente les parece que aliarse con Aristóteles para fundamentar la ética supone caer en afirmaciones inaceptables desde los conocimientos científicos actuales: la “biología metafísica” de Aristóteles no sería de recibo hoy día²⁷.

De este modo, en las obras de ética es frecuente la omisión de un estudio filosófico conjunto de la realidad, labor de la filosofía y de la metafísica, o la ausencia de referencias a un estudio de ese tipo. Así, sea cual sea la causa exacta del rechazo, la consecuencia es única: quedan solamente razonamientos de tipo moral, ya basados en la tradición, ya basados en principios morales, para fundamentar la ética, general o médica. Con lo que permanecen las debilidades de fundamentación que hemos visto más arriba.

Sin embargo, aunque el sistema aristotélico no sea aceptable en su conjunto hoy día, contiene elementos cuya vigencia no ha pasado. Conservando estos elementos y substituyendo sus hipótesis físicas y biológicas por los modernos descubrimientos científicos se puede realizar esta fundamentación filosófica sin caer en anacronismos insostenibles.

Hay que hacer notar, por último, que, en el estudio de la ética, las referencias a hipótesis científicas sobre la constitución física del hombre son pocas; además, como veremos, están bien estudiadas, y se han analizado sus posibles equivalencias con los conocimientos científicos actuales; el estudio que nos proponemos es, por tanto, posible.

d) Recapitulación

A la hora de intentar una fundamentación de la ética, cabe apoyarse bien en principios morales, bien en la tradición moral, bien en un estudio filosófico.

Las fundamentaciones que se apoyan en principios morales son válidas y efectivas hasta que los propios principios son puestos en tela de juicio. A partir de ese momento, sólo tienen vigencia entre quienes comulguen con esos principios. Por tanto, se hace necesario ir más allá de los principios.

La fundamentación apoyada en la tradición es capaz de dar algún contenido moral objetivo, puesto que cuenta con varios factores para modelar la moral además de la mera transmisión de un conjunto de valores: las virtudes, la acción común del hombre en sociedad y las cualidades que esto exige, así como las instituciones cuyo origen provoca.

Sin embargo, si se desea llegar a unos resultados más concretos y sólidos, es necesario recurrir a un estudio filosófico de la realidad que aporte los elementos necesarios para la fundamentación de la ética.

2. El fin último.

Visto que es en principio posible el estudio teórico de la ética por medio de la filosofía, hemos de ver cuál puede ser el punto de partida de las reflexiones.

Como primera idea podemos afirmar que la ética es una disciplina práctica que tiene como fin la acción humana. Su manifestación propia es la acción misma. Es, por tanto, a partir de un estudio de la acción como llegaremos a demostrar teóricamente algunos principios morales que puedan orientarnos para obrar.

La bioética de HTE reconoce un conjunto de circunstancias en el obrar humano que permiten elaborar una ética muy distinta a la suya. Los personajes de su sociedad pluralista se proponen un destino propio y autónomo, pero existe una serie de extremos que nuestro autor hace constar a la hora de describir sus acciones que, si se quiere ser realista en esa descripción, hay que reconocer siempre. Estos extremos serán, por tanto, presupuestos en los que podremos apoyarnos para elucidar unos principios éticos. La deducción filosófica de dichos principios éticos se irá separando progresivamente de la obra de HTE. Por ello, sólo mencionaremos *The Foundations of Bioethics* cuando HTE reconozca alguno de esos hechos del obrar humano que permiten deducir los principios de la ética médica hipocrática, o cuando sea especialmente llamativa su discrepancia con la realidad o con los principios morales clásicos.

Los presupuestos comunes entre la bioética de HTE y una visión realista del comportamiento humano son el fin último y los medios para alcanzarlo. Pero, para poder ver esto con detalle, hay que tratar previamente de la acción.

a) Acción y perfección

La descripción que HTE hace del hombre y de la sociedad presenta un mundo en que los hombres actúan según les parece en cada momento. Sin embargo, nunca se plantea la posibilidad de que el hombre no actúe de ningún modo. Aun la inacción es vista como fruto de una decisión, como un modo de actuar. Este es un aspecto de la realidad que no discute, aunque tampoco se propone estudiarlo. Esto es coherente con su planteamiento, que se interesa sólo por la ética, despreciando a la vez todo estudio metafísico explícito. HTE no somete a discusión la existencia de la acción; éste es, por tanto, un punto común en que podemos apoyarnos.

¿Por qué la acción y no, más bien, la inactividad? Quedándonos en una respuesta que dé con la causa a nivel del agente particular, extremo que pensamos será suficiente, podemos responder que sin acción no puede darse la perfección propia del agente. Hay, en efecto, seres que carecen de movimiento propio, en que la acción se da de modo pasivo, como la piedra que rueda pendiente abajo. Pero hay otros muchos seres que tienen la posibilidad de moverse a sí mismos, y con este movimiento alcanzan perfecciones propias de su especie²⁸. Así, el vuelo es una perfección propia de las aves, que no podrán alcanzar si no se pusieran en movimiento.

Una primera deducción es que la acción no es algo que pueda ser materia de elección: es un hecho que todo viviente, hombre incluido, se mueve. Como máximo podrá ser elegido el reposo como un modo de acción. Cuando no hay acción, hay muerte.

La elección del suicidio como vía de acción no conduce, por tanto, a ninguna parte. Su resultado no es una perfección del agente. No es un modo de obrar ni humano y ni animal siquiera²⁹.

Además de la necesidad de la acción, hay otro punto no discutible en ella: el modo de llevarla a cabo. El modo de actuar de cada tipo de animal es fijo para él, y no puede moverse de modo distinto para alcanzar su perfección. Un pez no puede pastar en una pradera como modo de alcanzar su perfección propia, sino que se ve forzado a usar las capacidades que ya posee. Aunque HTE tiene un concepto muy fisicista de la naturaleza humana, parece plantearse este extremo al proponer en el último capítulo de su libro la reforma del hombre, para que éste pudiera actuar de otro modo³⁰. La dificultad que hay que oponerle es que lo que actuaría de otro modo no sería el hombre sino otro ser, resultado de las modificaciones que se realizaran³¹. Las capacidades propias de la especie humana son, por tanto, otro punto común en que podríamos apoyarnos.

b) El fin de la acción

Toda acción tiene un fin. Este es otro extremo innegable del comportamiento humano. HTE reconoce este extremo cuando afirma que el obrar moral es un problema de valores que orientan la acción. El hombre se mueve hacia lo que considera bueno o adecuado en cada caso particular³².

Sin embargo, al afirmar que toda acción tiene un fin, diferimos sustancialmente de nuestro autor. Al afirmar el fin de la acción, HTE se está refiriendo exclusivamente a la intención del que actúa. Sin embargo, nosotros nos referimos a una cualidad general de toda acción: todo obrar, ya sea en un hombre o cualquier otro ser, tiene un término o acabamiento, un fin. Este fin coincide con la perfección ya conseguida del que actúa. Esto es válido cuando el agente es consciente de dicho fin, como sucede con frecuencia en el caso del hombre, y cuando no lo es, como sucede en el caso del pájaro que vuela. Este ignora por qué le atrae el insecto que le mueve a volar. Esta es, sustancialmente, la visión teleológica de la acción, que sostiene la filosofía aristotélica³³.

Al fin de la acción se le llama bien. Este término añade un significado particular: que el fin es algo que apetece el que actúa. Así, “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección, parecen tender a algún bien”³⁴, hacia algo real y externo al sujeto que actúa, que es el fin de su acción, que le atrae y que llamamos bien por haber convenido en llamar bien a aquello que todas las cosas apetecen³⁵. Alcanzar la perfección propia por medio de la acción y alcanzar un bien son la misma cosa.

Uno de los caminos que se perfila de este modo para estudiar el comportamiento humano consiste en averiguar cuál es el bien propiamente humano. Para esto, hay que partir de la observación de la conducta humana, que permite generalizaciones teóricas sobre los bienes propios del hombre.

c) La fundamentación de Finnis

John Finnis realiza un intento de fundamentación de la ética que toma como punto de apoyo, no la acción, sino el bien³⁶. Reflexiona primeramente acerca del carácter práctico de la ética, y ve la posibilidad de elucidar una serie de principios teóricos en ética, aunque sea la acción el resultado que se persigue propiamente³⁷.

Su razonamiento principal gira alrededor de la objetividad del bien intentado. Si el hombre se propone algo como objetivo de su actuación, ese bien no puede ser algo

subjetivo, como pretendía Hume; se puede hablar con objetividad del bien y de los valores del mismo modo que al hablar de cualidades como el color rojo³⁸.

¿Qué bienes son los propios del hombre? Finnis toma la respuesta de Aristóteles: lo que todos o la mayor parte eligen. Sin embargo, hace una matización de interés: este todos o la mayor parte no significa que el bien sea algo que se decida por votación, sino que la elección de todos o la mayor parte es un indicador del bien hacia el que tiende espontáneamente el hombre. Por tanto, teniendo en cuenta esta precisión, sería lícito preguntarse lo que todos o la mayor parte eligen como método de búsqueda del bien propio del hombre³⁹.

Para obtener una respuesta acerca de algunos bienes básicos, Finnis propone a continuación una experiencia teórica: supóngase que existe la posibilidad de mantener el cerebro de una persona aislado en un medio de cultivo con conexiones electrónicas unidas a sus terminales nerviosas; sería posible, de este modo, llevar una existencia plena de experiencias agradables, una auténtica pseudovida. ¿Elegiría alguien normal ser introducido en ese aparato?

La respuesta negativa que cabe suponer le lleva a deducir tres principios básicos: que el bien se encuentra en la actividad. Que es irrenunciable la propia identidad, ya que aceptar meterse en la máquina es una especie de cambio de personalidad, casi como un suicidio. Y que las apariencias no son un buen sustituto de la realidad⁴⁰.

A continuación, una vez deducidos estos principios básicos, y siguiendo bien el mismo procedimiento de lo que todos o la mayor parte quieren o bien por deducción lógica, determina cuáles son los bienes humanos básicos, que son la guía teórica que buscaba para orientar el comportamiento humano⁴¹. Sin embargo, nos parece que esta fundamentación adolece de algunos defectos.

La máquina de experimentar una pseudovida tiene una seria dificultad: no es posible fabricarla. Está, por tanto, dentro de la línea que criticaba Anscombe: usar hipótesis fantásticas para obtener resultados prácticos. Si tal aparato no existe, nadie puede saber si tal género de vida es apetecible, pues nadie lo ha experimentado, aunque el mismo Finnis reconoce que habría quien lo elegiría⁴². Toda deducción a partir de esa hipótesis parece, por tanto, ilícita.

La segunda dificultad reside en que la apreciación de los bienes propios del hombre se vuelve, en parte, subjetiva. Aunque se reconozca explícitamente que los deseos humanos se derivan de un bien externo por el que se sienten atraídos, si a la hora de averiguar cuáles son esos bienes sólo se dispone de la capacidad de apreciación de la gente (lo bueno para el hombre es lo que todos o la mayor parte eligen), se recae en el subjetivismo y en el relativismo: el bien es lo que esas personas concretas de quienes se ha tomado la opinión estiman que es bueno.

Finnis, para solventar esta dificultad, afirma que, en la práctica (es decir, con vistas a la acción, no en el conocer puramente teórico), las diversas culturas tienen distintas concepciones de lo bueno, pero que estas distintas concepciones, más que significar que el bien sea algo relativo, significa que hay un bien propio del hombre que en preceptos menores varía de cultura en cultura o que sufre alguna corruptela en alguna cultura particular. En todo caso, esta variación es lo que cabría esperar si se admitiera la existencia de un bien propio del hombre⁴³.

Este razonamiento, sin embargo, no nos parece concluyente. Puede que exista un bien propio del hombre, y que las variaciones de apreciación que observamos entre las diversas culturas sean matizaciones de ese bien. Pero de la observación de las variaciones no se puede deducir que haya un bien propio del hombre. Para la fundamentación de la ética no es posible, por tanto, fijarse directamente en el bien.

d) Medios y fines

Hemos encontrado dos elementos indiscutibles en la acción humana: su necesidad y el modo de llevarla a cabo, que debe amoldarse al modo de ser humano. Deduzcamos a partir de estos principios.

Hemos visto cómo toda acción persigue un fin. Este fin puede ser perseguido por sí mismo o por otro ulterior, del que es medio. Así, andar es con frecuencia un fin intermedio, una acción que persigue un fin más allá de la acción misma de andar. Otras veces los fines se encadenan, de modo que se persiguen varios fines intermedios supeditados mutuamente.

Sin embargo, deberá haber siempre un fin último de la acción, pues de lo contrario no se puede explicar que la acción exista. Si todos los fines son intermedios, la acción es vana, y no se da. Dicho de otro modo, toda acción persigue un bien, y existe un bien último razón de la bondad de los bienes que persiguen las acciones intermedias⁴⁴.

Hay que recordar que, cuando estamos hablando de fin no nos referimos a fin intentado, sino a fin como acabamiento de la acción, el bien que la acción persigue y que la atrae. Esto permite afirmar que la acción humana se mueve hacia un fin o bien último, razón de todas sus acciones.

MacIntyre, por no acudir a la filosofía para deducir la existencia del fin último de la acción del hombre, tiene serios problemas para dar unidad a la vida humana, y tiene que recurrir a explicarla como unidad de relato inteligible o biográfico⁴⁵; por la misma causa, para encontrar un norte que unifique el obrar virtuoso debe buscar en la tradición social; tampoco se explica por qué Aristóteles considera las virtudes como un todo, de modo que la presencia de unas requiere la de las demás⁴⁶.

MacIntyre encuentra estas dificultades porque piensa que las virtudes se orientan a un bien social, específico de la sociedad donde se vive, y no a un fin último universal⁴⁷, que es el que permite unificar los hechos de la vida humana y el obrar virtuoso. Aristóteles y Tomás de Aquino, al poner al comienzo de su elaboración ética el estudio del fin último de las acciones, tienen siempre claro que todas las virtudes tienden hacia el mismo fin y que, por consiguiente, si existe una de ellas, existirán también las demás.

Aunque se puede realizar el estudio teórico de este fin último, ahora nos bastan algunas consecuencias del hecho de su existencia, consecuencias de las que pueden deducirse los principios morales que buscamos.

Dado que la acción del hombre está limitada en sus posibilidades por sus capacidades propias, el hombre está limitado a buscar su fin último a través del ejercicio de dichas capacidades. Estudiando los bienes o fines que se alcanzan con dicho ejercicio, podremos averiguar si alguno de ellos tiene las cualidades que debe poseer el fin último, de modo que podamos orientar correctamente la acción humana hacia dicho fin último.

Este estudio coincide con el análisis de los posibles modos de vida del hombre. El ejercicio de cada capacidad no es un acto aislado de esa capacidad: el andar no es sólo una actividad de la pierna, sino del individuo completo. Por esto, los apartados siguientes se dedicarán a estudiar si los diversos modos de vivir que tienen los hombres consiguen su fin último.

e) Recapitulación

Para realizar una fundamentación filosófica de la ética, se debe partir del estudio de la acción. Esta es el modo de perfeccionarse los seres móviles y la búsqueda de su

perfección propia explica que se muevan. Hay, por tanto, dos puntos ineludibles en la acción: llevarla a cabo, y el modo de realizarla, que depende de las capacidades propias del animal de que se trate.

La acción, además, tiene un fin, es decir, un acabamiento y perfección propias, que no son necesariamente intentados por el agente, aunque haya fines intentados. Dicho fin, en cuanto que atrae al agente, se llama bien, que es lo que todos apetecen.

Apoyándose en la noción de bien, Finnis deduce una serie de bienes propios del hombre que deben tenerse presentes a la hora de un estudio teórico de la conducta. Sin embargo, su deducción no es concluyente, pues pasa por la apreciación que se tenga del bien, sin poder evitar caer en el relativismo.

La existencia de un fin de toda acción permite averiguar la existencia de un fin último pues, de lo contrario, las acciones persiguen fines intermedios sin objeto ulterior, y consecuentemente no hay acción. Como las posibilidades de obrar del hombre están limitadas por su modo de ser, analizaremos los modos de vida humanos para ver si pueden alcanzar el fin último del hombre. El modo de actuar que lo alcance será el que oriente la conducta del hombre.

3. El bien sensible.

Aristóteles, después de un somera revisión acerca de lo que la gente piensa que es la felicidad⁴⁸, que es el nombre que habitualmente se da a la posesión del fin último, distingue tres modos de vida posibles para el hombre: una vida orientada hacia los placeres, otra hacia la vida política y otra hacia la teórica⁴⁹. Estos distintos tipos de vida, además de poder distinguirse por medio de la observación, siguen a cada uno de los tres grupos de capacidades de acción o tendencias del hombre. Veremos en este apartado cómo se realiza la división de las tendencias del hombre y si la vida orientada hacia el placer consigue el fin último.

a) Los tres objetivos del obrar humano

Para caracterizar los diversos modos de vida humana, deben agruparse las distintas capacidades de acción de que son tributarios. Aunque modernamente el estudio de las acciones y tendencias humanas se ha complicado mucho, se puede realizar una clasificación en base a los tres fines de acción que pueden darse en el hombre⁵⁰.

Por una parte, hay movimientos (el amor, el odio, el deseo, etc.) que están orientados hacia la satisfacción inmediata de las tendencias sensibles. Corresponden a lo que Tomás de Aquino llamó *appetitus concupiscibiles*; esas acciones son similares a las de los animales inferiores, que tienen un comportamiento muy fijo con respecto al medio en el que viven: ante la aparición de algo agradable o desagradable, sus tendencias les mueven inmediatamente a acercarse o alejarse⁵¹.

En segundo lugar, hay otra serie de movimientos (la esperanza, la desesperación, el temor, etc.) que están orientados hacia bienes o fines de obtención no inmediata, sino difícil u obstaculizada de algún modo. Corresponden a lo que Tomás de Aquino llamó *appetitus irascibiles* y las acciones que se derivan de ellos son similares a las de los animales superiores que, gracias a su capacidad de retener el pasado y prever el futuro, pueden dirigirse hacia fines que van más allá de lo inmediatamente dado. Estos movimientos suponen un cierto grado de independencia con respecto al medio en que se vive⁵².

En tercer lugar, hay un modo de acción típicamente humano, que no está ligado a las diversas tendencias afectivas sensibles, sino que depende de la inteligencia. La acción de este tipo se caracteriza por su independencia del medio, de modo que el hombre actúa dándose a sí mismo los fines de las acciones; esto es, éstos no vienen dados por el medio vital, como sucedía en los casos anteriores⁵³.

Este modo de agrupar las diversas tendencias del hombre por medio de sus fines no supone ninguna dificultad con respecto a los hallazgos de la psicología moderna, y permite mantener la descripción de los tres modos de vida que hace Aristóteles. En éstos se pueden englobar todas las posibilidades de acción del hombre, aunque en cada modo de vida cabe considerar múltiples tendencias y diversidad de acciones.

b) La vida sensible

HTE, al desarrollar su bioética secular ha fustigado la pretensión de que exista una naturaleza humana que dé razón de una ética para el hombre. Con motivo de esta crítica, reconoce, aunque sea de modo superficial, la existencia de la vida sensible: tratando de la sexualidad, defiende su ejercicio en comportamientos homosexuales⁵⁴, y también a la hora de pensar en la reforma de la naturaleza humana⁵⁵. Esta defensa hace pensar que, además de reconocer la posibilidad de orientar la vida hacia la satisfacción de las tendencias sensibles inmediatas, ve razonable que alguien elija el placer como fin último de sus acciones.

Aristóteles, al mencionar como una de las vidas posibles la que se lleva a cabo satisfaciendo las tendencias más elementales, ni siquiera desciende a realizar una crítica teórica de ese modo de vida. Afirma que “la generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo”, rey asirio famoso por su vida de placeres desordenados⁵⁶. Su opinión sobre este modo de vivir es despreciativa.

Platón dedicó una parte de su diálogo “Gorgias” a esta cuestión. En él, Calicles es de la opinión de que la vida feliz la tiene el intemperante que satisface todos los deseos sensibles que tiene. El razonamiento de Sócrates conduce a una observación: para poder disfrutar satisfaciendo una necesidad primaria de este tipo, como pueda ser el comer, hay que padecer previamente la necesidad correspondiente, el hambre, que es algo desagradable; y lo mismo cabe decir respecto a la bebida y los demás placeres sensibles⁵⁷.

La conclusión que se deduce es que el placer sensible está limitado intrínsecamente, de modo que no puede ser posesión del fin sin más. Para disfrutarlo hace falta un cierto grado de necesidad, y esto aunque se reforme la naturaleza humana, como pretende HTE. Es precisamente esa necesidad la que impele hacia el fin. Por tanto, el hombre no puede alcanzar el fin último satisfaciendo estos afectos sensibles primarios.

Además, el diálogo de Platón introduce otro elemento en la consideración de la felicidad: la posesión del fin último debe de ser inamisible pues, de lo contrario, la tensión para mantener lo conseguido tiene la cualidad de no permitir el disfrute del bien que ya se ha alcanzado⁵⁸. Y es patente que todos los bienes sensibles pueden perderse. Por tanto, el fin último del hombre no puede estar en los bienes sensibles.

c) Los bienes sensibles son medios

Tomás de Aquino realiza una exposición más académica sobre el fin último, y se plantea expresamente si la felicidad humana puede consistir en deleites carnales, concretamente en la comida y el placer sexual. Observa que dichos placeres están unidos a una operación que tiene otro fin manifiesto. Por tanto, ni los placeres sensibles ni las operaciones de que dependen pueden ser el fin último, puesto que tienen condición de fines intermedios hacia un fin ulterior⁵⁹.

Además, trata específicamente de otros bienes corporales que no dependen de tendencias sensibles, y que no se pueden satisfacer mediante el movimiento, como puedan ser la salud o la fortaleza. Su razonamiento viene a reconocer que estos bienes no se gozan por ellos mismos, sino por medio de la sensibilidad y de la inteligencia. Por tanto, estos bienes no son el bien último del hombre, sino que se orientan también a los bienes que dependen de las operaciones de los sentidos y del entendimiento⁶⁰. Aporta además otros razonamientos, más imbricados con su filosofía.

Suponemos que estos razonamientos, del mismo modo que la distinción de los tres modos de vida, entran de lleno en lo que MacIntyre llamaba “biología metafísica” de Aristóteles. Pero no existe ningún argumento serio que pueda desautorizarlos. Sólo es posible si se mira al hombre con una visión cientifista, en la que se considere la realidad biológica como meros hechos, eliminando la teleología, que es la que nos ha permitido razonar acerca del fin de cada una de las capacidades del hombre.

MacIntyre, sin embargo, ha criticado severamente la visión de la realidad que considera solamente los hechos, perdiendo de vista la finalidad intrínseca a tales hechos⁶¹. Ha defendido, además, que la observación de la realidad no sólo nos informa acerca de los hechos, sino de la eticidad que hay detrás de ellos, extremo en el que va mucho más allá de las afirmaciones que hemos hecho hasta ahora⁶². No se explica, por tanto, su rechazo a las reflexiones recién apuntadas, que deben seguir considerándose válidas.

d) HTE y el placer

La crítica de HTE a la observación sobre el fin natural de las capacidades humanas es corrosiva, pero se queda en meras preguntas retóricas para intentar mostrar que ese planteamiento es arbitrario: no aporta razones que permitan desechar ni la teleología ni la división de los modos de vida⁶³. Por otra parte, de sus palabras parece deducirse que la finalidad natural de las acciones físicas tiene por sí misma contenido moral normativo⁶⁴.

Sin embargo, esto no es así: sólo hemos deducido que la vida humana no tiene como fin último los bienes corporales o el placer; tardaremos todavía en llegar a precisar cuál debe ser la conducta del hombre.

Indirectamente, nuestro autor hace otras referencias interesantes al placer. Por una parte, al considerar el estado de salud como el sentirse bien⁶⁵, está identificando, aunque sea parcialmente, la salud con el placer. Y afirma por otra parte que la salud no está al alcance de todos, pues los recursos sanitarios son siempre insuficientes. Quien tuviera medios y se pudiera permitir todos los servicios del médico podría alcanzar esa vida placentera⁶⁶; pero, por el modo de describir los términos del problema, habría un gran sector de la población que no podría conseguirlo. Pretender a la vez que el placer pueda ser el fin de toda vida humana es un contrasentido.

Además, HTE deja planteada la reforma de la naturaleza humana como una empresa hacia la felicidad (en el sentido del placer), pero sólo insinúa algunas posibilidades de acción; no llega a describir el resultado final de la sociedad con todo el mundo modi-

ficado a su gusto, de modo que hubieran alcanzado una vida plenamente placentera⁶⁷. Parece reconocer de este modo el carácter esquivo del placer sensible, que siempre va mezclado con algo de molestia, como hemos visto que reconocía Platón.

Nuestro autor, por tanto, nos confirma en las conclusiones que hemos deducido hasta ahora sobre el fin último del hombre: no puede ser el placer.

e) Recapitulación

Las acciones del hombre pueden ser muy variadas. Sin embargo, cabe clasificarlas según los objetos que persiguen en tres grupos: acciones que persiguen bienes o fines inmediatamente placenteros, acciones que miran a bienes o fines de los que nos separa algún obstáculo, y acciones que se refieren a fines que el hombre se pone a sí mismo por medio de su inteligencia. Esto permite diferenciar en el hombre tres modos de vida, cada uno referido a uno de los tipos de acciones vistos.

Por lo que respecta a la vida sensible, esta se orienta hacia la satisfacción con lo inmediatamente placentero. Sin embargo, este tipo de vida conlleva insatisfacción, pues el placer sensible sólo se da cuando hay un estado previo de carencia. Además, el bien sensible que se alcanza con este modo de vida se orienta de modo natural a otros fines. De ello se deduce que el bien sensible no puede ser el fin último del hombre.

Estos razonamientos han sido criticados por HTE, que los considera inaceptables sin más, así como por MacIntyre desde dentro de la tradición aristotélica, por considerarlos desfasados. Sin embargo, estas críticas no se acompañan de argumentos que afecten a la consideración teleológica de la acción humana ni a la consideración de tres modos de vida para el hombre.

4. El honor.

Toca tratar ahora cómo los *appetitus irascibiles* se relacionan con la vida política que distingue Aristóteles, y si las acciones propias de este tipo de vida pueden conseguir el bien último del hombre. Para entender este extremo, se hace necesaria una incursión previa en la concepción de la vida propiamente humana del mundo clásico. Aunque tal incursión podría haberse hecho antes de tratar de la vida sensible, ésta era inteligible sin necesidad de ello.

a) Vida necesitada y vida libre

Para Aristóteles hay por naturaleza hombres esclavos y hombres libres⁶⁸. Esto, que a primera vista puede parecer simple consecuencia de la organización social de su época, tiene un trasfondo distinto. Se basa en la apreciación de que para el hombre existen actividades necesitadas y actividades libres. Son actividades necesitadas las que tienen como objeto los bienes necesarios para la vida o las relaciones que son medio para estos bienes necesarios⁶⁹.

Aunque la dedicación a actividades necesitadas o actividades libres viene dada muchas veces por las circunstancias sociales que obligan a dedicarse al trabajo, sea en la esclavitud, sea en el trabajo remunerado, para poder tener los medios necesarios para la subsistencia, al hablar de esclavos o libres por naturaleza Aristóteles está introduciendo un nuevo concepto: no dejan de ser hombres, con un cuerpo de características plenamente humanas, sino que la diferencia entre unos y otros reside en su inclinación ex-

clusiva hacia los bienes necesarios o en su altura de miras, que les permite la libertad de lo necesario.

De ahí que reconozca que hay libres que son esclavos y esclavos que son libres: hay hombres que tienen la condición de ciudadanos libres pero que no se ocupan más que de lo necesario, y se convierten por ello en ciudadanos indignos o, si poseen la autoridad, en tiranos, es decir, en gobernantes que buscan sólo los bienes necesarios para el pueblo y no permiten el ejercicio de la actividad libre que debe presidir la vida de la ciudad⁷⁰; y hay hombres que no tienen el reconocimiento de la ciudadanía pero que tienen espíritu de hombres libres, no están aherrojados por lo inmediatamente necesario⁷¹. Además, las actividades necesarias no desdichan del hombre libre cuando las desarrolla para su utilidad inmediata⁷².

Las relaciones entre los esclavos por naturaleza, es decir, entre aquellas personas que hoy día consideramos carentes de libertad de espíritu, y las personas libres se desarrollan de un modo muy concreto. Los esclavos y artesanos saben sus oficios respectivos, de modo que el libre manda sobre ellos ordenándoles hacer lo que él no sabe hacer: una casa o un vestido⁷³. Lo que mueve al esclavo a obedecer en la relación con el hombre libre o con otro esclavo es la necesidad, no en el sentido de que su hambre o escasez de medios le hace “venderse” a lo que solicitan de él, sino que, incapaz de ver en la vida otro objetivo distinto de lo inmediatamente necesario, está siempre moviéndose en esa órbita, aunque tenga medios suficientes para vivir.

Las relaciones entre hombres libres son de muy distinta índole: entre ellos la necesidad no juega ningún papel a la hora de la influencia mutua. Cuando un hombre libre manda algo a otro, la obediencia a su designio no se sigue de la necesidad sino del libre reconocimiento de la autoridad del que manda. Además, se manda lo que el que obedece no sabe hacer, y es mediante la obediencia como el que obedece aprende aquello en lo que obedece. Aunque esta relación de obediencia por respeto a la autoridad moral se da en todo comportamiento virtuoso, el ejemplo típico es la virtud militar: el general aprende a serlo por medio de la obediencia cuando es subordinado⁷⁴.

Además, la actividad libre desempeña un papel fundamental en la sociedad: aunque inicialmente los hombres se asociaran para conseguir los bienes necesarios, es decir, aunque la sociedad hubiera estado formada en su comienzo por un conjunto de voluntades necesitadas, con el paso del tiempo ha sido la actividad libre de los ciudadanos la que ha dado forma a la sociedad, de modo que, más que para satisfacer las necesidades de los hombres, ésta permite la vida buena de los hombres, su actividad orientada hacia la felicidad⁷⁵.

b) Lo arduo

Las acciones que se orientan a superar las dificultades pueden tener como objetivo final un bien sensible y dificultoso. Su dificultad, sin embargo, no remite con exclusividad a la capacidad de conseguir lo arduo, ya que se orienta hacia algo agradable. Por tanto, este primer tipo de bienes arduos de conseguir son encuadrables, más bien, dentro de los bienes de la vida sensible.

Por otra parte, los bienes o fines de la actividad intelectual no son nunca arduos en sí mismos, pues entre la acción de entender y el hecho de haber entendido no media proceso alguno que entrañe dificultad, aunque pueda haberla en los prolegómenos necesarios para que se desarrolle en algunas circunstancias. Para experimentar el placer de la comida, por ejemplo, preciso llevarme el alimento a la boca, acción que puede ser difi-

cil. Entender, sin embargo, no precisa de nada, aunque pueda ser difícil conseguir un libro⁷⁶.

Queda, por tanto, que lo propiamente arduo no son ni objetos externos placenteros ni acciones intelectuales, pero es algo externo, pues la irascibilidad versa siempre sobre algo externo. Lo único externo que queda por mencionar son las personas y, concretamente, su reconocimiento o respeto, que es el objeto arduo propiamente dicho.

Este reconocimiento es propio de la vida política, es decir, de la vida que se origina por las relaciones entre hombres libres. En estas relaciones no cabe obtener el reconocimiento de los demás por medio de algún tipo de halago, puesto que el intercambio las convierte inmediatamente en relaciones necesitadas en mayor o menor grado. Dentro de las relaciones libres, la obediencia sólo se puede ejercitar por el ascendiente que se posee sobre el que obedece; éste presta libremente su asentimiento a lo que se le ordena, comenzando a hacer lo que no sabe.

Esta autoridad moral es algo bueno, pero que tiene la cualidad de ser reconocida precisamente por su escasez: aunque su excelencia sea lo que origina el reconocimiento, y aunque haya personas que han sido educadas para la excelencia, siguiendo en esto las cualidades de sus padres⁷⁷, hombres de espíritu abierto, esta excelencia es escasa por ser difícil de alcanzar. De donde se deduce que el bien arduo propiamente dicho es el que se corresponde con la vida política que hemos mencionado, es decir, la vida de relaciones entre hombres libres que reconocen mutuamente las excelencias y la autoridad moral de los demás.

c) La vida política

Aristóteles menciona la vida política como meta vital de muchos hombres refinados: éstos ponen su fin último en los honores⁷⁸. ¿Alcanza esta orientación de la vida el fin último del hombre? Su respuesta es negativa por dos razones.

Por una parte, los honores de la vida política son algo que depende más de los que conceden los honores que de quien recibe la alabanza, y esto está en contra de la naturaleza del fin último, que debe ser algo poseído por el propio agente, y que no se pueda perder⁷⁹.

Y, por otra parte, incluso las mismas personas que parecen poner en la vida política su fin último muestran con su conducta que piensan que la vida virtuosa es mejor que los honores que se reciben por la virtud que se posee, pues buscan ser honrados, no por cualquiera, sino “por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud”⁸⁰.

Para evitar confusiones de quien haya podido pensar que, por tanto, la virtud es el fin de la vida política, Aristóteles se apresura a aclarar que la posesión de la virtud no exige acción, y que podría darse un hombre virtuoso inactivo, o sujeto a múltiples calamidades, y no sería esa una vida feliz. Le parece cuanto menos insuficiente para tener la felicidad⁸¹. La razón se comprende después de lo que llevamos visto: la virtud no es acción y el hombre sólo puede alcanzar la felicidad del fin último con la acción.

Por otra parte, Aristóteles reconoce que, cuando los hombres buscan los honores y la consideración de los demás, esta búsqueda suele ser un subterfugio para convencerse a sí mismos de que tienen algún mérito, aunque en realidad no lo posean⁸².

Tomás de Aquino es de la misma opinión: los honores no son una operación de quien los recibe y, por tanto, no son su perfección y felicidad⁸³, dejando aparte su incertidumbre⁸⁴ y que, en el fondo, los que buscan el honor parecen estimar más la virtud por la que son alabados que el honor mismo⁸⁵.

d) HTE y el honor

La bioética de HTE, además de perseguir, en parte, el placer sensible, es, sobre todo, búsqueda del honor y del reconocimiento en la sociedad, aunque de un modo muy distinto a lo que llevamos visto.

Este reconocimiento se debe a todos, y no solamente a los mejores. Todos, en su sociedad secular y pluralista, deben recibir el reconocimiento de su “derecho moral”⁸⁶. Este no se da por poseer ninguna cualidad que haga honorable por encima de los demás, sino por el mero hecho de existir en sociedad y mantener una postura particular sobre la vida buena. El derecho moral es suficiente para conseguir la obediencia del médico a los valores morales que el paciente le indica, especialmente si están en sintonía con los principios seculares⁸⁷.

Las relaciones sociales en la sociedad que describe HTE son en parte relaciones necesitadas, pues su finalidad está en satisfacer las necesidades mediante los mecanismos de ayuda social del estado de bienestar y la única cohesión social se da en base al miedo a ser excluido de la beneficencia pública⁸⁸.

Además de esas relaciones necesitadas, HTE viene a reconocer que el perfeccionamiento individual se da en la sociedad, pues con la colaboración de todos se conseguiría reformar la naturaleza humana y alcanzar así la felicidad⁸⁹, y gracias al entramado social cada cual podría conseguir colmar su ideal de la vida buena⁹⁰.

Aunque sea de este modo tan peculiar, HTE reconoce la existencia del honor como móvil de acción, aunque en su sociedad es sólo un medio para conseguir el bien que cada cual se propone particularmente, seguramente el bien sensible.

Sin embargo, nuestro autor se ve obligado a reconocer que el honor tampoco es para él un bien poseído, fruto de la acción del hombre, y que no existe seguridad de retenerlo para el futuro. Esto se puede observar por la necesidad que tiene de implantar múltiples reglas y mecanismos de seguridad para garantizar que los compromisos sociales se cumplirán⁹¹. Muestra de este modo que este fin no es capaz de lograr la felicidad para el hombre.

e) Recapitulación

La consideración clásica del hombre encontraba en él acciones necesitadas y acciones libres. Las primeras ligan a unos hombres con otros por razones de primera necesidad, mientras que las segundas relacionan a los hombres para la consecución de fines no necesarios que constituyen su perfección. El relacionarse con los demás según unas u otras acciones está en dependencia fundamentalmente de las cualidades de la persona, tanto que hay personas libres por naturaleza y personas necesitadas por naturaleza, y esto muy en dependencia de la educación recibida. La sociedad, según el modelo clásico, está constituida fundamentalmente por relaciones libres encaminadas a la perfección de los ciudadanos.

El segundo tipo de acciones humanas, que intentan superar lo arduo, tiene en el campo social su terreno más propio, pues lo arduo que se emprende con vistas al placer se puede inscribir mejor dentro de la vida sensible, y la acción intelectual no puede ser ardua. El objeto de la acción ardua está, sin embargo, en objetos externos, por lo que la única posibilidad que queda es que se refiera propiamente al reconocimiento que los demás tienen de las acciones y palabras personales. Este reconocimiento es difícil de adquirir, pues es también difícil de adquirir la excelencia personal que lo provoca.

Sin embargo, en la vida que busca los honores no puede estar el fin último del hombre, pues los honores no dependen de la acción propia, sino de la de los demás; además, pueden perderse, y la felicidad debe ser inamisible; por último, los hombres estiman los honores muchas veces más por las virtudes que alaban que por los honores en sí mismos, señal de que ni siquiera quienes los estiman ven en ellos el fin último.

HTE reconoce la existencia de una vida que busque el honor como fin último, y así sucede en su sociedad secular con quienes persiguen que se respete su derecho moral a las acciones que consideran buenas. Además, precisa que el honor y el reconocimiento por parte de los demás es un elemento importante para alcanzar la perfección personal. Sin embargo, también admite indirectamente que el reconocimiento ajeno se puede perder con facilidad, dadas las reglas que implanta para forzar el cumplimiento de los convenios sociales. Por tanto, él mismo viene a reconocer indirectamente que en el honor no puede estar la felicidad del hombre.

5. La operación intelectual.

La tercera posibilidad de acción del hombre que permite su perfección propia está en la inteligencia. Estudiaremos a continuación si en su operación se puede encontrar la felicidad humana. Al llegar a este punto no tenemos más remedio que alejarnos de HTE: dejando aparte los razonamientos que le permiten establecer un relativismo como base de sus argumentos, relativismo que no sigue posteriormente, ya no es posible encontrar en su obra más que alguna referencia vaga a la inteligencia cuando indica la necesidad de razonar antes de actuar.

a) La contemplación

El fin más propio de la operación intelectual es entender, es decir, la simple intelección. Además de este fin principal, que no remite a otro fin ulterior, la inteligencia permite efectuar otras operaciones. Entre estas, podemos enumerar la elección de los medios para un fin distinto del entender mismo (es decir, el acto de la prudencia), o las operaciones intelectuales que permiten el desarrollo del trabajo y de las artes. En estas otras operaciones la inteligencia sirve de medio para fines diversos del solo entender; por tanto, en ellas no puede encontrarse la felicidad humana, pues su fin no es, por definición, el fin último, sino un fin intermedio con vistas a un fin más lejano⁹².

Sin embargo, la simple intelección, es decir, la contemplación intelectual de la verdad, sí tiene características que permiten que por medio de ella el hombre alcance su fin último. Por una parte, como vimos, no precisa de casi nada para poder realizarse, es decir, no es ardua⁹³. Y, por otra parte, no se orienta a otro fin ulterior al acto de entender, sino que su fin es el entender mismo⁹⁴. De este modo, si la operación de entender versa sobre un objeto absolutamente bueno, su acto será la perfección completa del hombre, que alcanzará así su fin último.

En cuanto a la naturaleza de la operación de entender, alcanzar el fin último es posible, porque el entendimiento está abierto a toda la realidad⁹⁵ y, por tanto, también a ese objeto absolutamente bueno, cuya posesión intelectual es el fin último del hombre⁹⁶.

Sin embargo, hay una dificultad para desarrollar esta operación: su objeto no está presente al hombre y, por tanto, el entendimiento no puede conocerlo. En esto coinciden todas las opiniones, admitan o no la existencia de ese bien absoluto, fin último del hombre por su operación de entender.

En efecto, los que admiten la existencia de ese fin último, que clásicamente se llama Dios⁹⁷, convienen en que no es patente al intelecto de ningún modo, y que el hombre no le puede alcanzar. Otros, que se denominan agnósticos, afirman que ni siquiera es cognoscible que exista ese fin último, con lo que coinciden en que no es alcanzable por el intelecto. Por último, los ateos, al afirmar que no existe, coinciden también en que no se puede dar tal operación del intelecto.

La conclusión que se puede sacar de esta reflexión es que el hombre no puede alcanzar su felicidad, por no poder alcanzar el fin último con su operación. Esto se pone de manifiesto también por la observación de que el hombre pasa de una acción a otra, sin encontrar el reposo de haber logrado su fin en alguna acción determinada, y prosigue buscando su perfección en una acción posterior, sin que en ninguna lo consiga⁹⁸.

b) El amor

No queda cerrado con esto el camino intelectual del hombre hacia la felicidad, puesto que existe un apetito o tendencia que sigue al conocimiento intelectual, la voluntad. Esta, al amar, se dirige también hacia un objeto, de modo que el hombre es capaz de alcanzar también fines por medio del amor⁹⁹, y esto aunque estos fines o bienes no estén patentes a su inteligencia, pues se puede amar algo que no se conoce perfectamente.

Del mismo modo que la inteligencia está abierta por su operación a todas las cosas, la voluntad también lo está: todo puede ser objeto de la volición humana¹⁰⁰. Por tanto, existe la posibilidad de que el hombre ame a Dios y de este modo se una al fin último, alcanzando la felicidad.

Sin embargo, para amar a Dios debemos conocerle previamente, aunque sea de modo imperfecto, pues no se puede amar lo que no se conoce. Por tanto, el amor de Dios cae también fuera de las posibilidades humanas. Y para amar a Dios no sirve el conocimiento de Dios que se tiene por demostración, dada su gran imperfección¹⁰¹ y que no permite conocerle como objeto inmediato del entendimiento, ni siquiera parcialmente¹⁰².

Sin embargo, esta acción sería posible si por parte de Dios se diera una acción que permitiera al hombre conocerle, aunque fuera parcialmente, y amarle según ese conocimiento¹⁰³.

El cristianismo pretende que esa revelación se ha dado. Mediante ella, se nos comunica un cierto conocimiento de Dios, parcial pero objetivo, llamado fe¹⁰⁴, que permite el amor a Dios, de modo que el hombre puede alcanzar la máxima felicidad al conseguir su fin último uniéndose a él por la operación de la voluntad¹⁰⁵. Ese amor que une con Dios se llama caridad¹⁰⁶. De este modo, la revelación actúa en cada hombre, de modo que pueda conseguir la felicidad.

Aparte de esta orientación interior de cada hombre hacia el fin último, la revelación incluye otros elementos externos: libros revelados¹⁰⁷, autoridad moral de una institución temporal¹⁰⁸, etc., que ayudan al hombre a conseguir el fin último que se propone a su entendimiento de modo velado por medio de la fe. De este modo, el hombre puede tener una mayor seguridad a la hora de decidir voluntariamente amar a Dios.

Seguir elaborando la fundamentación ética apoyándose en la revelación es función de la teología moral. Por medio de ella se puede elaborar una ética religiosa, es decir, sustentada en las creencias de la fe, modo de trabajar que HTE ha criticado radicalmente por considerarlo incapaz de proporcionar evidencias intersubjetivas.

Su crítica no se reduce a rechazar la teología moral propiamente dicha, sino también cualquier elaboración filosófica o metafísica que pueda traer como consecuencia el

establecimiento de un canon de bondad moral. La exclusión por principio de la ética religiosa le sirve para rechazar cualquier idea preconcebida de rectitud moral.

Sin embargo, no es necesario introducirnos en la teología moral para poder llevar adelante la ética: cabe hacer más precisiones de interés práctico sobre la acción humana desde el punto de vista filosófico, como veremos en el apartado siguiente.

c) Necesidad moral de la revelación

El resultado que hemos podido encontrar hasta ahora es descorazonador: el hombre no puede alcanzar su felicidad y su fin último por medio de su acción. Sí tiene a su alcance una serie de acciones y de fines no últimos, necesariamente intermedios en su camino hacia ese fin último inasequible. Con estas acciones el hombre puede conseguir una cierta perfección, pero no la perfección completa y acabada, con la felicidad.

¿Como sabe el hombre qué fines intermedios deben ser elegidos para alcanzar al menos esa perfección y felicidad incompletas pero posibles? Hemos ido viendo algunos razonamientos orientadores acerca de las acciones que acercan o no acercan al fin último, y veremos más. Sin embargo, estos razonamientos son complejos y a nadie se le oculta que son escasas las personas que se los plantean¹⁰⁹.

Aunque en teoría estos razonamientos pueden bastar para la orientación de la acción humana hacia su felicidad parcial, hay que pensar que, como en toda otra acción, el fin es la causa principal¹¹⁰. Así, un artesano puede realizar todas las acciones propias de su oficio gracias a que tiene presente el fin de su trabajo y todo lo orienta en relación con dicho fin. Si no hay contemplación del fin último de una acción, las acciones intermedias quedan inconexas y sin sentido, y son incapaces de alcanzar su fin propio al haber perdido su causa última. Es más, de no actuar el fin último, las acciones intermedias ni siquiera tienen lugar.

Por consiguiente, para que el hombre pueda realizar las acciones que alcanzan para él una cierta perfección incompleta y una cierta felicidad es necesario que al actuar tenga presente su fin último, y para esto tiene que haber recibido la revelación, que es la que hace presente dicho fin último al intelecto, aunque sea de modo parcial. Expresado en términos más clásicos en teología, la revelación es moralmente necesaria¹¹¹, es decir, necesaria para que el hombre pueda obrar el bien en sus acciones.

Como consecuencia de lo anterior, podemos decir que la revelación versa tanto acerca del fin último como de las acciones intermedias que llevan a él, y estos dos aspectos se exigen mutuamente. Esto permite comprender que el sentido de las acciones humanas sólo se puede captar por completo desde la fe, que es la que contempla a la vez la acción intermedia y el fin último. Quitando del horizonte el fin último, la acción intermedia puede ser de difícil comprensión, pues el fin es también principio de inteligibilidad¹¹². Esto explica que pueda llegar a parecer absurda, y de esto acusa HTE a la moral cristiana. Sin embargo, la solución para comprender, más que en eliminar lo que no se encuentra explicable ni aceptable, tarea monográfica del libro de nuestro autor, consiste en creer, en aceptar la orientación al fin último: cree para que entiendas, que decía Agustín de Hipona.

d) Replanteamiento de la ética

Que el fin último del hombre sólo sea inteligible y, por tanto, orientador de la acción humana, desde el punto de vista de la fe no quita que los fines intermedios y sus acciones consiguientes posean una inteligibilidad propia, sin necesidad de verlos a la luz

del fin último, y la existencia de la filosofía moral es el testimonio de dicha inteligibilidad propia.

Para orientar la acción humana desde fuera de la teología no podremos contar ya con el fin último, patrimonio exclusivo de la revelación. Sin embargo, la filosofía moral sigue contando con el estudio de los medios para alcanzarlo, con las posibilidades de acción del ser humano, que son concretas y limitadas.

Por tanto, la ética debe buscar los modos de acción del hombre con los que éste es capaz de acercarse más a su perfección propia, perfección que le aproxima al fin último y le consigue algo de felicidad. En este estudio, y por razones metodológicas, el fin último no orienta por sí mismo la acción. Dada la imposibilidad de emplear el fin último como punto de partida de los razonamientos, la teoría ética, en vez de buscar cómo puede el hombre conseguir la felicidad absoluta, debe buscar el mejor modo limitado con que puede aproximarse a ella.

e) Recapitulación

La tercera capacidad de acción del ser humano reside en su inteligencia, que está abierta a todas las cosas. Por tanto, el fin último puede ser entendido, si se atiende a la naturaleza del entender y del fin. Sin embargo, el fin último, o lo que es lo mismo, Dios, no está patente ante nuestra inteligencia. En esto coinciden tanto quienes admiten su existencia, como los ateos y los agnósticos. Por tanto, aunque la contemplación intelectual de Dios sea el fin último del hombre, éste no puede alcanzarlo con su operación propia.

El apetito intelectual o voluntad también tiene la cualidad de permitir la unión del hombre con un objeto concreto que se ama. Por tanto, también la voluntad es capaz de unir al hombre con su fin último por el amor. Sin embargo, el amor exige conocimiento previo, aunque sea parcial, conocimiento que el hombre no posee espontáneamente si no le es dado por medio de la revelación de Dios. Con este conocimiento revelado de Dios, llamado fe, el hombre puede amarle y ser feliz. La elaboración de la ética apoyándose en ese conocimiento del fin último obtenido por revelación es la teología moral.

La revelación es necesaria para que la conducta del hombre le perfeccione de modo adecuado y le pueda llevar a la felicidad parcial que es capaz de alcanzar con sus acciones. Esto es así porque el fin es causa principal de la acción y principio de su inteligibilidad. Por eso, sin el conocimiento del fin último que viene por la revelación, el hombre no puede alcanzar tampoco los fines intermedios que le aproximan a ese fin último.

La ética, por tanto, más que tratar sobre el fin último y orientar la acción humana a su luz, debe investigar la acción misma y las posibilidades que tiene de perfeccionar al hombre, perfección que le acerca al fin último, aunque no lo pueda contemplar como meta factible de su obrar.

6. Las virtudes.

Aunque hemos demostrado que la felicidad del hombre no puede residir en ninguna acción concreta aislada, ya que todas resultan insuficientes, también hemos visto que la posibilidad de la felicidad está en la perfección que se consigue por medio de la acción.

Por otra parte, hemos visto que la felicidad debe ser algo que se posee de modo más o menos permanente, y que no puede ser algo exclusivamente pasajero, como lo es la acción.

Por tanto, se trata de encontrar un acto que permanezca de algún modo en el sujeto; por medio de él, el hombre podrá alcanzar la felicidad parcial de que es capaz.

Esos actos o acciones que permanecen en el sujeto son los hábitos¹¹³. “Se llama hábito a una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro”¹¹⁴. Esta concisa definición de Aristóteles necesita aclaraciones previas.

a) Acto y disposición

En los seres vivos pueden considerarse varios tipos de actos. Uno, primero, que consiste en su mismo vivir; vivir, en efecto, es un acto de los vivientes que les posibilita mantener las condiciones orgánicas que permiten seguir viviendo¹¹⁵. Ese acto primero es lo que clásicamente se llama alma, y su manifestación es el concepto, también clásico en biología, de homeostasis¹¹⁶. La actividad vital, en efecto, tiende a mantener unas condiciones iguales del medio interno del viviente, condiciones que son las necesarias para que las acciones vitales se sigan desarrollando.

Además de este acto primero, los seres vivientes se mueven y sus movimientos son un segundo tipo de actos. Estos no se limitan a mantener la vida sin más, sino que son acciones que van más allá del puro mantenerse. La locomoción o la sensación son actos de este tipo.

Sin embargo, para ambos tipos de actos, los seres vivientes precisan una serie de disposiciones previas, además de la capacidad de actuar concreta que se precisa para el acto de vivir o para el movimiento. Esas disposiciones son los hábitos, y hay tantos hábitos como capacidades de acción posea el viviente¹¹⁷.

Los hábitos, además, no se limitan a ser modos de organización material que posibilitan el actuar, pues eso son los órganos¹¹⁸. Más que una disposición material, son un cierto acto que inclina al viviente a un determinado curso de acción. Ese curso de acción se ve facilitado por el hábito que el viviente posee¹¹⁹.

Nos interesa estudiar sobre todo dos hábitos: el que orienta al viviente a la prosecución del vivir, que es la salud¹²⁰, cuyo conocimiento nos permitirá estudiar la acción del médico en el apartado siguiente, y el que orienta al hombre hacia el bien, llamado virtud¹²¹.

Los hábitos no dicen relación exclusivamente a la acción, sino que, dado que la acción es el fin y la perfección del que actúa, también los hábitos que se refieren a acciones externas dicen relación a la perfección de la naturaleza del sujeto. Y esta es la razón por la que Aristóteles indica que el hábito significa disposición en orden a otro (la acción) o por sí mismo (la perfección que el sujeto consigue por medio de la acción)¹²².

La adquisición de los hábitos que se ordenan a la acción se realiza mediante repetición de actos¹²³: se generan con la acción y se ordenan a ésta; por tanto, aunque los hábitos perfeccionen al sujeto de modo no transeúnte, no se puede decir que la felicidad del hombre esté en la mera posesión de hábitos, sino que estará, como ya vimos, en la acción, pero sólo si está realizada mediante hábitos.

b) Virtudes y fines

De lo dicho podemos deducir que la felicidad se puede conseguir con la acción mediada por hábitos que orienten a la perfección propia del sujeto y le acerquen de este modo a su fin último. Los hábitos que orientan al fin último son los hábitos operativos buenos o virtudes¹²⁴. Anscombe tiene razón: las virtudes tienen que ver con la vida moral, con la acción humana.

Para establecer la distinción entre una virtud y otro hábito cualquiera que no ayuda al hombre a la adquisición de la felicidad hay que poner en relación los distintos hábitos con el fin último del hombre.

Hay que considerar inicialmente que las capacidades de acción humanas se encuentran naturalmente subordinadas unas a otras, de modo que el ejercicio de unas acciones inferiores se ordena naturalmente a posibilitar fines superiores al de la acción misma. Así, la sexualidad existe para la reproducción y para el consiguiente mantenimiento de la especie; y el gusto, para la alimentación y para la consiguiente conservación del individuo¹²⁵.

Los actos del hombre, por tanto, deben juzgarse fijándose, no en ellos mismos, sino en relación con las otras capacidades a los que están naturalmente ordenados. De lo contrario, todos los actos aparecen equivalentes, pues todos contienen una cierta bondad, la de la acción misma. Otro tanto cabe decir de los hábitos, en tanto que son inclinación a un cierto tipo de actos: sólo pueden ser juzgados si se tiene en cuenta su articulación con el resto del hombre.

Por otra parte, aunque el hombre no puede alcanzar el fin último con su acción, ni siquiera ayudada por sus hábitos, debe de haber algún tipo de acto que más le aproxime a dicho fin. Esta acción debe estar directamente relacionada con su mejor capacidad, que será la que desarrolle un acto más perfecto. Por tanto, la perfección humana estará en los actos intelectuales, ya que la inteligencia es la capacidad más elevada que el hombre posee¹²⁶. No podrá estar en la acción que tenga en común con otros animales, pues entonces no alcanzará una perfección propiamente humana¹²⁷.

Por consiguiente, el criterio para juzgar los actos y hábitos reside en ver si respetan el orden natural de las capacidades humanas, que está encaminado naturalmente a la perfección del obrar intelectual. Los hábitos que respeten el orden natural de las potencias humanas serán las virtudes y los que se opongan los vicios. La calificación de bondad vendrá dada, por tanto, por la plenitud que la acción es capaz de conseguir para el individuo, plenitud que vendrá medida por la de su vida de contemplación intelectual¹²⁸.

Se puede ver así de modo más completo cómo MacIntyre, al perder de vista el fin último, pierde en parte la capacidad para averiguar si una virtud es verdaderamente buena, pues sólo la estudia en base a la acción común humana. Sin embargo, la determinación de la bondad de un hábito ha de hacerse en base a su capacidad para conseguir la perfección individual, directamente relacionada con la perfección intelectual que se encuentra en la vida contemplativa.

c) Otras precisiones necesarias

Aunque este estudio nos ha permitido encontrar algunos datos orientadores del obrar, finalidad propia de la ética, quedan todavía muchos elementos por articular adecuadamente de modo que se perfile mejor la teoría de la acción humana, elementos que no tocaremos por exceder las pretensiones del presente trabajo.

Por una parte, con vistas a la conexión con los estudios éticos de raíz axiológica, sería necesario un estudio del conocimiento del bien. El bien conocido y establecido como meta de acción, es el punto de partida de las éticas de los valores, muy en boga

hoy día, y que también HTE comenta en su obra. Junto con este estudio de la percepción subjetiva del bien como fin de la acción sería necesario el estudio de la conciencia y el de la naturaleza del deber, que permitiría acercarse a los planteamientos éticos deontologistas.

Aparte de estos estudios de orden general, cabría el estudio pormenorizado de las diversas virtudes intelectuales y morales, en qué consisten y qué acciones les son propias. Este trabajo puede encontrar mucho apoyo en los clásicos, que le dedican bastante extensión en sus obras.

Por último, sería un complemento adecuado el estudio de la acción del hombre en sociedad, pues la vida social es la que permite alcanzar la perfección humana según la virtud.

d) Recapitulación

La acción aislada no puede conseguir la felicidad del hombre, en parte porque es transeúnte y en parte por su limitación propia. Aun dentro de la limitación, el hombre puede alcanzar una cierta felicidad por medio de actos que permanecen en él, y que se dan íntimamente relacionados con la acción: se trata de los hábitos o disposiciones para obrar, que ya son un cierto acto, y que inclinan a obrar de un modo determinado. El hombre será feliz si actúa por medio de hábitos operativos que le inclinen a obrar bien, es decir, si actúa según las virtudes.

Aunque toda acción y todo hábito operativo significan una perfección, cabe distinguir acciones y hábitos buenos y malos. Esta distinción no se podrá basar en las acciones o en los hábitos mismos, sino que deberá hacerse según acerquen o alejen del fin último. Para establecer si un hábito y los actos a que inclina mueven hacia el fin último hay que fijarse en la ordenación natural de las capacidades humanas, subordinadas al bien de la parte intelectual. Las acciones y hábitos que respeten dicha ordenación serán buenos y los que no, malos. Por tanto, serán virtudes los hábitos que estén ordenados a la perfección propiamente humana, la contemplación intelectual, mientras que serán vicios los que no respeten dicha ordenación.

Aunque estas reflexiones son una base teórica para el estudio del actuar humano, para la aplicación práctica sería preciso detallar algunos otros extremos: estudiar los valores, el deber, las diversas virtudes y la implicaciones sociales de la ética.

7. La salud y el médico.

El estudio que llevamos hecho de la acción humana, aunque se limita a esbozar unas ideas fundamentales, proporciona base suficiente para analizar la actividad del médico. Para ello hay que tener en cuenta lo que es la salud y en qué consiste la Medicina.

a) Concepto de salud

Hemos descrito someramente lo que es la salud: un hábito que se orienta a que la vida biológica prosiga. Sin embargo, es bastante diferente de los hábitos que se encaminan hacia la operación. Mientras que éstos son ya un cierto acto por sí mismos, no puede decirse lo mismo de la salud. Esta es, más bien, el conjunto de disposiciones orgánicas correctas que posibilitan las operaciones vitales¹²⁹.

Así, mientras que en los hábitos operativos hay una cierta estabilidad, por una inclinación a obrar de un modo concreto que es difícil de cambiar, la salud y otras disposiciones corporales son fácilmente mudables, y es fácil enfermar con brusquedad. De ahí que el término hábito esté empleado con poca propiedad al hablar de la salud¹³⁰.

Si la salud es una determinada disposición orgánica, podemos descartar completamente toda descripción subjetiva¹³¹. La salud es algo objetivo y la Medicina se encarga de estudiarla, de prevenir su pérdida por la enfermedad y de intentar su restablecimiento.

Cabe, sin embargo, una consideración algo más amplia de lo que sea la salud. Dado que la salud es el conjunto de disposiciones orgánicas que posibilitan el seguir viviendo y las acciones que el viviente normalmente realiza, puede considerarse restablecimiento de la salud al estado que, aunque no sea perfectamente íntegro, permite seguir desarrollando las funciones vitales normales.

Esto permite explicar otras acciones que, además de la de curar, también se atribuyen clásicamente al arte médico, y que pueden considerarse una visión ampliada de la recuperación de la salud: “curar, aliviar y consolar”. La curación es el restablecimiento perfecto de la integridad corporal. Aliviar, aunque no es restablecer la salud estrictamente hablando, permite ejercer operaciones que sin ese alivio no son posibles: una analgesia o el descenso de la fiebre, aunque no son propiamente curación, lo son en sentido lato al permitir la deambulación, por ejemplo. Y otro tanto cabe decir del consuelo, que contribuye a que el enfermo pueda superar situaciones que, sin ese alivio, le dejan en estado de postración.

La observación de lo que es la salud puede hacer pensar que todo médico debe luchar siempre por proporcionarla a cualquier precio. Esto no es cierto. Sin embargo, es una conclusión que no se puede extraer del estudio de lo que es la salud; su comprensión va muy unida a la del juicio práctico del médico, que es quien aplica los conocimientos científicos a la acción concreta. Se hace necesario, por tanto, estudiar la naturaleza de la Medicina.

b) Naturaleza de la Medicina

La Medicina es una disciplina práctica, es decir, una aplicación al caso concreto de una serie de conocimientos, con objeto de procurar la salud: la Medicina es un arte¹³². Los conocimientos que la Medicina emplea se llaman también Medicina, pues aunque los conocimientos médicos no curan por sí mismos, están directamente relacionados con la acción del médico que los aplica al caso concreto¹³³.

La Medicina, por tanto, tiene como fin la salud. Y no puede decirse propiamente que tiene como fin la vida, aunque la salud posibilite la vida, porque la Medicina es incapaz de hacer nada con respecto al acto que es vivir¹³⁴. Esta confusión es relativamente frecuente, y es fruto de la mentalidad materialista y positivista que impregna la ciencia biomédica actual: vivir sería equivalente a la salud, puesto que no sería más que el funcionamiento de un organismo biológico. El fin de la Medicina se hace derivar así a conseguir la inmortalidad¹³⁵, pretensión que cualquier persona sensata consideraría desquiciada.

Para estudiar la Medicina es imprescindible considerar la persona del médico, pues sin él no hay Medicina propiamente dicha, sino sólo una colección de conocimientos científicos.

El ejercicio de la Medicina es una actividad libre, y así se la sigue denominando hoy día: profesión liberal; debe encuadrarse dentro de las actividades libres, pues no se realiza buscando algo necesario para el que la ejerce¹³⁶, ni está sujeta al equilibrio de

mercado, pues no es objeto de compraventa. Su enseñanza tiene lugar en la Universidad, lugar de cultivo de la perfección humana integral y no sólo de los conocimientos técnicos de gran complejidad o de los conocimientos puramente teóricos¹³⁷. Como las demás actividades liberales o libres, se relaciona directamente con el fin de la sociedad. Esta, como ya vimos, existió al principio para proporcionar al hombre lo necesario, pero ahora existe para la vida buena, es decir, para posibilitar la vida virtuosa.

En la sociedad, los hombres se relacionan mediante la amistad¹³⁸. Sus motivos pueden ser el placer, la utilidad o la benevolencia¹³⁹. La utilidad viene a remitir, en último término, al placer o a la benevolencia¹⁴⁰. Como hemos visto anteriormente, el placer no es camino para la felicidad. Por tanto, las relaciones entre los hombres deben establecerse buscando el bien del otro por el otro, por benevolencia. La Medicina, por tanto, debe buscar el bien de los demás, y su búsqueda de la salud debe estar supeditada a la virtud de la persona que es ayudada por el médico. El médico es, precisando más y según la definición tradicional, un hombre bueno, experto en curar¹⁴¹: un hombre que procura benévolamente a los demás la salud que les sea necesaria para poder alcanzar su perfección humana, su vida según la virtud, vida para la que el hombre vive en sociedad.

El ejercicio de la Medicina es, por tanto, moralizante por naturaleza, pues actúa teniendo presente la perfección moral del enfermo. La amistad entre los miembros de la sociedad está, en efecto, orientada a la perfección moral de sus individuos¹⁴², y la relación entre el médico y el enfermo es un caso particular de amistad¹⁴³, que se establece por medio del intercambio de ideas, como toda convivencia humana¹⁴⁴. El médico, pues, al encontrarse con un paciente que, además de la enfermedad orgánica, tiene algún vicio, debe ayudarle con sus conversaciones a mejorar la virtud, apoyándose en la amistad que les une, de modo que despierte el afecto por lo bueno y el rechazo de lo malo¹⁴⁵.

Indudablemente, el médico no da consejos morales por ser médico, sino por ser hombre bueno que vive en sociedad. Sin embargo, esta distinción no permite ejercer la Medicina despreocupándose del aspecto moral de la relación con el enfermo, porque el médico busca la salud al pretender, como hombre bueno que es, el bien integral del paciente, bien del que forma parte la salud.

c) Salud y felicidad

Vimos cómo HTE se inclina netamente por un concepto de salud subjetivo: estar enfermo significa sentirse mal. El papel del médico consiste en solventar con los medios técnicos a su alcance las dificultades que existan para que el enfermo vea satisfechas sus aspiraciones.

Esta concepción mezcla, junto con la salud, los deseos de felicidad del hombre, y piensa que pueden ser satisfechos por el médico con su técnica. Se inscribe de este modo dentro del optimismo positivista del siglo pasado, que pensaba encontrar la felicidad por medio de la técnica. Para tal mezcla es necesaria la concepción subjetiva de la salud, ya que permite incluir dentro de la apreciación del estar enfermo todo otro disgusto que pueda tener solución técnica.

Sin embargo, encerrar la salud dentro de la subjetividad conduce a identificarla con el placer. Y habrá tantas concepciones de salud como placeres agraden a unos y a otros. Así, el pluralismo está servido porque, mientras que en los animales lo placentero se puede predecir con bastante seguridad, porque la naturaleza del animal tiende a unos placeres específicos¹⁴⁶, en el caso del hombre la variedad de opiniones sobre lo placentero es inacabable¹⁴⁷.

“Esto ocurre en el caso de las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre que al que está sano; ni lo caliente parece lo mismo al enfermo que al que está bien y lo mismo ocurre en todo lo demás”¹⁴⁸, es decir, en lo que se refiere al placer que da el comportamiento virtuoso.

¿Cuál será el baremo para juzgar entre las diversas opiniones sobre lo que es verdaderamente placentero? Cabe suponer que lo más plenamente humano será lo máximamente placentero para el hombre, puesto que consigue la máxima realización personal, aproximándole al fin último.

El baremo será, por tanto, el mismo que en el caso de la enfermedad: la opinión del hombre sano es la correcta ante lo dulce y lo amargo, y la del hombre virtuoso lo será ante lo verdaderamente agradable o lo falsamente agradable. Lo desagradable al hombre virtuoso podrá parecer placentero a algunos porque “en los hombres hay muchas corrupciones y vicios”¹⁴⁹, que hacen parecer agradable lo que realmente no lo es, porque no es medio para la perfección más elevada del hombre. “Así, estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos”¹⁵⁰.

HTE calificaría estas frases llanas de Aristóteles como una muestra de verdad impuesta: habría otras opiniones tan dignas de tenerse en cuenta. Esta rebelión moderna que se niega a ver el mal moral donde está, de la que nuestro autor es una buena muestra, es la que nos ha llevado a intentar una profundización filosófica en la postura que la tradición médica siempre ha sostenido.

El resultado, a nuestro entender, es claro: el médico está al servicio del hombre, entendiendo a éste como un semejante capaz de virtud, y no está para poner su técnica al servicio de los caprichos de los hombres moralmente corruptos.

d) Recapitulación

Para el estudio de la acción médica hay que tener en cuenta lo que es la salud y los fines que debe perseguir la actividad social.

La salud es un hábito orgánico que permite seguir viviendo. Es, por tanto, algo exclusivamente objetivo, que estudia la Medicina. Esta tiene como fin la salud, y no la vida, como se tiende a pensar en el ambiente positivista en que vivimos.

El médico es un hombre que vive en sociedad y, como tal, debe relacionarse con los demás con amor de amistad, buscando de modo liberal el bien de los demás, es decir, su vida virtuosa. El médico es, por tanto, un hombre bueno que, además, posee la ciencia médica, y hace uso de ella con vistas a la perfección de sus conciudadanos. Por eso, además de emplearla para curar, la emplea también para aliviar y, cuando ni eso puede hacer, se emplea en consolar al enfermo.

La postura de HTE, al hacer de la salud algo subjetivo, reduce la salud al placer. Sin embargo, lo verdaderamente placentero para el hombre es lo moralmente recto, aunque para los hombres viciosos y corruptos pueda haber placeres que un hombre entero rechazaría. HTE no considera esto razonable, pues todas las opiniones tendrían el mismo valor, lo cual, tal como hemos mostrado en los apartados anteriores, no es cierto, pues hay acciones adecuadas al hombre y otras que suponen su envilecimiento, y que no le conducen a la felicidad que puede alcanzar con sus acciones.

El médico, por tanto, debe tener siempre un criterio de rectitud moral que debe presidir toda su actuación, criterio que debe mirar, ante todo, su virtud y la de los pacientes que atiende.

CONCLUSIONES

a) La bioética secular de HTE

H. T. Engelhardt propone sus fundamentos de bioética como una solución para proporcionar una base ética al comportamiento de médicos y enfermeras dentro de la sociedad secularizada actual, en la que ya no serían válidas las orientaciones religiosas, que habrían sido las imperantes en occidente hasta hace poco tiempo. Por consiguiente, dentro de un marco secular, se aplica a buscar un nuevo sustrato no religioso a la ética biomédica.

Como punto de partida, una vez abandonados los presupuestos religiosos, establece la convivencia pacífica, por medio de la tolerancia, como el medio de aglutinar las distintas posturas morales que discrepan en la sociedad. Para ello, postula que la convivencia ciudadana ha de realizarse admitiendo un relativismo invencible, de modo que la sociedad sea como un marco vacío en el que poder incluir todas las posturas morales. Para arropar su afirmación trae a colación, por una parte la filosofía de Kant y, por otra, el fracaso de la Ilustración en la demostración racional de la moral.

En la vida moral habría dos niveles: uno, el de la moralidad general secular, común a todos, y en el que no se podría fundamentar la bondad de ninguna conducta concreta; otro, el de la moralidad particular, en el que cada comunidad tendría unos principios particulares de moralidad, no justificables racionalmente. La bioética tendría como fin, dentro del nivel secular, la articulación y armonización de las diversas posturas particulares irreconciliables, de modo que la sociedad pudiera funcionar en convivencia pacífica.

Para que la tolerancia pueda ser efectiva en el acto médico, HTE establece que la autonomía de las personas debe ser respetada a ultranza. Para que la sociedad pudiera existir, cada persona debería ceder de su propia autonomía, a fin de beneficiarse, por arte del comercio con la beneficencia mutua, de las ventajas que pudiera reportar la vida en sociedad. Así, mediante la articulación de autonomía y beneficencia, podría existir la sociedad.

HTE establece los principios que deben regir la conducta del médico estudiando lo que es la persona, que es el objeto que debe ser respetado por los demás miembros de la sociedad. Para ello, identifica persona con autoconciencia, y afirma que la sociedad

está constituida por personas, que merecen todo el respeto de las demás personas. La manifestación de la autoconciencia sería la autonomía, y la vida moral consistiría en la tensión y articulación de las diversas autonomías, más o menos discordantes, en la sociedad: la vida moral coincidiría con la bioética.

Dado que las diversas moralidades particulares no tendrían razones para imponer sus ideas, la autonomía de los individuos sería incuestionable, y la sociedad debería respetarla: existiría “derecho moral” a la autonomía de las personas. Una consecuencia es que la autonomía tendría preferencia sobre lo humano cuando lo humano no fuera persona. Así, según HTE, habría derecho moral al aborto, al infanticidio y a la eutanasia de los dementes, a no ser que alguna otra persona hiciera valer sus derechos sobre esas entidades no personales.

Por otra parte, si las relaciones interpersonales se articulan de este modo, no puede existir ninguna ortodoxia moral que pretenda imponerse en el plano general secular, pues sería una violación del principio de autonomía, que no admite excepciones. Por tanto, el médico, en su relación con el paciente, no podría aplicar ningún criterio de moralidad, y estaría obligado a actuar como un mero técnico, dejando toda la capacidad de elección al paciente autónomo.

Asimismo, para estudiar cómo facilitar el acceso a la salud de todos o de la mayor parte posible de los ciudadanos, se ve forzado a admitir que la participación en un sistema de seguridad social sería voluntaria, y que cada individuo en particular tendría siempre derecho a buscarse por su cuenta lo que viera preferible: al cargar el acento sobre la autonomía, toda pretensión de organización social queda supeditada a la coincidencia de la voluntad de todos los ciudadanos.

Finalmente, del futuro desarrollo de la Medicina y del hombre, presagia una sociedad donde el hombre alcanzaría metas de felicidad hasta ahora no conseguidas, cada uno según su propio sentido moral, en convivencia pacífica en una sociedad tolerante y sin ortodoxias impuestas.

b) Debilidades de la bioética secular

El esquema general de la bioética secular tiene debilidades insalvables, tanto en sus planteamientos generales sobre el hombre como en sus consecuencias de detalle.

El presupuesto del relativismo es gratuito. Es más, hemos demostrado que es falso. Y si se desea mantener, se cae en incontables contrasentidos. Por tanto, teorizar sobre la ética médica, y la organización social en general, apoyándose en que todo es relativo es una incoherencia.

HTE presenta una visión sesgada de la secularización: se limita a tratar de la que se deriva de la reforma protestante y conecta con el deísmo ilustrado, e ignora la secularización e ilustración cristianas, que también han tenido gran peso histórico. Secularización, por tanto, no equivale a eliminación, por invalidez, de la argumentación religiosa, como HTE afirma.

Además, la división de las creencias morales en dos planos, uno general secular y otro particular de una comunidad, es un artificio que tiene por finalidad relegar todas las posturas morales de modo que no puedan ser contendientes directos de la bioética secular: serían sólo una moralidad particular, y no podrían tener pretensiones de generalización.

A partir de estos presupuestos inválidos los razonamientos posteriores son insostenibles. Sin embargo, merece la pena repasar algunas afirmaciones concretas.

Su visión de la bioética, aunque dice ser secular, no lo es: reúne las características de las religiones étnico-políticas de la antigüedad, por lo que se la puede calificar de religiosa, aunque de una religión en competencia con la espiritual trascendente a que estamos acostumbrados en occidente; su bioética supone, en suma, una vuelta al paganismo. Simultáneamente con esta visión religiosa de la vida, la bioética de HTE ataca el catolicismo. Este ataque se realiza de modo insidioso a lo largo de su obra.

Otro punto inaceptable es la identificación que hace de persona y autoconciencia. Aparte de estar hecha sin fundamento científico, se ve que busca una base para poder eliminar a fetos, niños y ancianos dementes. En efecto, cuando esta identificación se vuelve contra su hilo argumental (se podría matar a los dormidos), se apresura a cambiarla para evitarlo, entrando en neta contradicción interna.

Además, la postura de HTE no es original: es una acumulación de tópicos filosóficos falsos y anticristianos que circulan en el ambiente anglosajón actual.

Su explicación de la sociedad se encuentra con realidades que no puede explicar. Así, la beneficencia, si se siguen los principios que ha dejado sentados, es absolutamente inexplicable, sería una casualidad circunstancial. Por tanto, la existencia de la sociedad también lo sería.

Otro tanto cabe decir de la justicia en la distribución de recursos económicos por medio de la decisión democrática: si la democracia no puede afectar la autonomía del individuo, no hay posibilidad de decisiones vinculantes y no es posible tal distribución justa.

Del mismo modo, a la hora de decidir por un enfermo que no se encuentra en condiciones de actuar por sí mismo no puede hallar dentro de su sistema una regla que permita la actuación correcta en ese caso concreto y recurre, aunque indirectamente, a la ley natural, cuya existencia ha negado tenazmente todas las veces que ésta ha aparecido en el hilo argumental.

c) Fundamentos del acto médico

Desde los principios de bioética de HTE no se puede fundamentar el estudio ético del acto médico, pues su visión no se ajusta a la realidad. Por esta causa, es necesario elaborar este estudio fuera de dichos principios; para ello no basta que el último punto de referencia sean los principios morales que habitualmente se barajan, pues estos pueden ser puestos en tela de juicio, y no resuelven por sí mismos todas las objeciones que se les pueden interponer. Del mismo modo, el recurso a la tradición moral, aunque es decisivo para la formación de la moralidad mediante la educación, no permite defender unos contenidos morales básicos en toda sociedad. El camino que resta para la fundamentación de la ética médica es, por tanto, la reflexión filosófica.

Dado que la ética es una disciplina práctica, la aproximación filosófica a la misma debe partir del estudio de la acción humana. Es mediante la acción que los seres móviles alcanzan su perfección propia, es decir, su bien. Sin embargo, el estudio de los bienes que el hombre pretende habitualmente no puede orientar adecuadamente la acción, ya que dependen de la apreciación subjetiva y son, por tanto, discutibles. Es la dificultad que no puede resolver la fundamentación ética de Finnis.

Será necesario fijarse, por tanto, en dos extremos incontrovertibles, que el mismo HTE reconoce, aunque sea parcial e indirectamente: que hay un fin último del hombre, y que los medios para alcanzarlo son limitados; según los medios que se usen, se tendrán los modos de vida que tradicionalmente se admiten para el hombre: la vida orientada hacia el placer, la vida política y la vida contemplativa. Estos modos de vida

se corresponden con la capacidad de alcanzar lo inmediatamente placentero, lo arduo o la actividad intelectual.

La vida orientada hacia el placer no puede ser el fin último del hombre, pues es necesario experimentar necesidad para poder tener placer sensible. Esta limitación intrínseca del placer impide que sea posesión del fin último sin más. Además, las acciones placenteras son claramente medios con vistas a fines manifiestos; luego no pueden ser el fin último. Aunque HTE ataque duramente esta negativa, tampoco consigue demostrar que sí lo sea. Su incapacidad para perfilar el mundo feliz del futuro es una muestra de que también él se da cuenta del carácter esquivo y limitado del placer sensible.

El segundo tipo de vida que el hombre puede llevar es la vida política. En ésta, el hombre persigue el honor y el reconocimiento social de su propia valía, dentro de las relaciones que no dependen del intercambio comercial, sino del reconocimiento voluntario de los demás en tanto que hombres libres. Sin embargo, el honor depende más de los demás que del sujeto mismo que se empeña en la vida política. Además, quienes llevan este modo de vida, parecen estimar más la virtud por la que son alabados que la alabanza misma. Por esta razón, no parece que el fin último resida en los honores. HTE reconoce la existencia de esta vida política, y los elementos que impiden que sea el fin último.

A nuestro autor se le escapa la vida intelectual como una posibilidad que pueda orientar la vida humana. La naturaleza de la operación intelectual permite acceder a dicho bien último, por estar abierta a todo lo real. Sin embargo, el máximo bien no está presente ante el entendimiento, no es un objeto de experiencia. Por tanto, por esta operación intelectual el hombre no puede alcanzar el fin último. La otra operación intelectual, la voluntad, también podría, por su naturaleza, alcanzar el bien último. Pero se encuentra con la misma dificultad: para amar hay que conocer previamente y el Bien no es un objeto conocido. La conclusión es que las operaciones del hombre no le permiten alcanzar su fin último, sino que sólo le consiguen un bien parcial, un fin intermedio.

Para que el hombre pueda conseguir la perfección y felicidad alcanzables por su operación, necesita orientar adecuadamente sus acciones con respecto al fin último, que no le es dado sino por revelación. Por tanto, para que el hombre pueda alcanzar la felicidad de que es capaz, es necesaria la revelación.

Fundamentar la acción del hombre desde la verdad revelada es patrimonio de la teología moral. Sin embargo, cabe el estudio filosófico de las diversas acciones que consiguen para el hombre la felicidad imperfecta de que es capaz.

La felicidad del hombre ha de tener la característica de ser algo, si no inamisible, al menos bastante permanente, y no meramente transeúnte como la acción misma. Por tanto, ha de tener relación con los hábitos; éstos son a la vez un cierto acto y una cierta inclinación a la acción. Hay hábitos que inclinan a una acción que se encuentra orientada hacia el fin último, y a esos hábitos se les llama virtudes, y otros que no tienen tal orientación, y que se denominan vicios.

El obrar humano, aunque no llegue a alcanzar el fin último, se acerca a él si permite poner en juego lo que de mejor haya en el hombre, es decir, la perfección de su acción intelectual; para ello, todas las acciones deben estar adecuadamente subordinadas por medio de hábitos virtuosos. Y el hombre será feliz cuando posea virtudes y actúe de acuerdo con ellas.

Para aplicar a la Medicina la teoría de la acción, es necesario precisar qué es la salud y qué es la Medicina.

La salud es una disposición corporal que permite vivir y ejercer las operaciones vitales. No es, por tanto, el sentirse bien, como opina HTE. Y la Medicina es la discipli-

na práctica que se encarga de aplicar al caso concreto los conocimientos médicos con el fin de conseguir la salud.

El médico, por tanto, es el hombre que, benévolamente, se aplica a ayudar a los demás a conseguir la salud: es el hombre bueno, experto en curar, del adagio clásico. Y el ejercicio de la Medicina una actividad intrínsecamente moralizante, ya que la actividad que se desarrolla por amor de amistad persigue expresamente el bien moral del amigo: la salud es vista por el médico como medio para la vida virtuosa.

HTE, sin embargo, al adoptar una concepción subjetiva de la salud, viene a identificar la salud con el placer. Como lo que resulta agradable a los hombres no está determinado por su naturaleza, sino que es extremadamente variable, de modo parejo a los hábitos morales que los hombres tienen, las opiniones sobre lo que el médico debe hacer son infinitas: con esas premisas, el pluralismo es algo inevitable. Sin embargo, lo que desean las personas viciosas no puede ser llamado placentero si se habla con propiedad. Las opiniones de las personas viciosas, por tanto, no deben ser tenidas en cuenta por el médico, que debe tener siempre a la vista la perfección moral del enfermo.

BIBLIOGRAFIA

- Alarcón E. Teoría de la vida orgánica. Pamplona: pro manuscripto, 1988; 80.
- Alvira R. La noción de finalidad. Pamplona: Eunsa, 1978: 199.
- Annas GJ, Glantz LH, Mariner WK. *The Right of Privacy Protects the Doctor-Patient Relationship*. JAMA 1990; 263: 858-61.
- Anónimo. Ética del diagnóstico médico. Noticias médicas 1979 Abr 2: 8-9.
- Anscombe E. *Twenty opinions common among modern anglo-american philosophers*. En: Città Nuova Editrice. Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale. Roma: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, Università Lateranense, Centro Accademico Romano della Santa Croce, Università di Navarra, 1987; 49-50.
- Aquino T. Exposición del "De Trinitate" de Boecio. Pamplona: Eunsa, 1987; 302.
- Aquino T. *Summa contra gentiles*, t. 2 (l. 3 y 4). 2ª ed. Madrid: BAC, 1967; 1015.
- Aquino T. *Summa Theologiae*, t. 5 (I-II, qq. 49-89). Madrid: BAC, 1954; 975.
- Aquino T. *Summa Theologiae*, t. 7 (II-II, qq. 1-46). Madrid: BAC, 1959; 1157.
- Arendt H. La condición humana. Barcelona: Seix Barral, 1974; 432.
- Aristóteles. Ética a Nicómaco. 5ª ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989: 174.
- Aristóteles. Ética nicomáquea. Ética Eudemia. Madrid: Gredos, 1985; 562.
- Aristóteles. Metafísica. 2ª ed. Madrid: Gredos, 1982; 830.
- Aristóteles. Obras. 2ª ed. Madrid: Aguilar, 1977; 1634. (Tópicos: pp. 418-526; Física: pp. 565-702).
- Aristóteles. Política. 2ª ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983; 281.
- Beauchamp TL, Childress JF. *Principles of Biomedical Ethics*. 2ª ed. New York: Oxford University Press, 1983; 364.
- Beauchamp TL, McCullough LB. Ética médica. Barcelona: Labor, 1987: 206.
- Brody BA, Engelhardt HT. *Bioethics: readings and cases*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1987; 403.
- Butterfield P. *The Stress of Residency. A Review of the Literature*. Arch Intern Med 1988; 148: 1428-1435.
- Cardona C. La metafísica del bien común. Madrid: Rialp, 1966; 160.

Craig RP, Middleton CL, O'Connell LJ. *Ethics committees*. St. Louis: The Catholic Health Association of the United States, 1986; 97.

Cruz Prados A. Historia de la filosofía contemporánea. Pamplona: Eunsa, 1987; 216.

Choza J. La supresión del pudor. *Nuestro Tiempo* 1971; 36 (Jul): 5-19.

Choza J. Manual de antropología filosófica. Madrid: Rialp, 1988; 568.

Choza J, Vicente J de. Filosofía del hombre. Pamplona, 1989 (en prensa).

Churchill LR. *Reviving a Distinctive Medical Ethic*. *Hastings Center Report* 1989; 19: 28-34.

Denzinger H. *Enchiridion Symbolorum*. 31ª ed. Barcelona: Herder, 1960; 792.

Derrick C. Huid del excepticismo. Madrid: Encuentro, 1982: 177.

Dumont J. La Iglesia ante el reto de la historia. Madrid: Encuentro, 1987; 462.

Elders L. Jean Paul Sartre: El ser y la nada. Madrid: Magisterio, 1977; 262.

Elizari FJ, Vidal García M. Planteamientos actuales de la moral médica. *Jano* 1985; 30 (supl H-646): 37-49.

Engelhardt HT. El suicidio y el paciente canceroso. *Jano* 1987; 33: 1448-1455.

Engelhardt HT. *Hartshorne, Theology, and the nameless God*. En: Shelp EE, ed. *Theology and Bioethics*. Dordrecht: D Reidel Publishing Company, 1985; 45-8.

Engelhardt HT. Humanidades en la educación médica americana. *Jano* 1986; 31: 48-58.

Engelhardt HT. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1986; 398.

Engelhardt HT, Rie MA. *Intensive Care Units, Scarce Resources, and Conflicting Principles of Justice*. *JAMA* 1986; 255: 1159-1164.

Engelhardt HT, Rie MA. *Morality for the medical-industrial complex*. *N Engl J Med* 1988; 319: 1086-9.

Finnis J. *Fundamentals of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1983; 163.

Finnis J. *Natural Law and Natural Rights*. 4ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1986; 425.

Gafo J. Reflexión ética sobre las nuevas tecnologías reproductivas. *Clínica ginecológica* 1986; 10; 223-231.

- Gehlen A. El hombre. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1987; 475.
- Gillon R. *Philosophical Medical Ethics*. Chichester: Wiley, 1986; 189.
- Gilson E. La unidad de la experiencia filosófica. 3ª ed. Madrid: Rialp, 1973; 369.
- Goldman AH. *The Moral Foundations of Professional Ethics*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1980; 305.
- Gómez Pérez R. Los nuevos dioses. Madrid: Rialp, 1986; 229.
- González AL. Teología natural. Pamplona: Eunsa, 1985; 317.
- Gracia D. Fundamentos de Bioética. Madrid: Eudema, 1989; 605.
- Guerra M. Historia de las religiones, t. 1. 2ª ed. Pamplona: Eunsa, 1985; 378.
- Heaney S. *Aquinas and the Humanity of the Conceptus*. The Human Life Review 1989; 15 (Jan): 63-74.
- Herranz G. Apuntes de Deontología Médica. Pamplona: pro manuscrito, 1987.
- Hervada J. Introducción crítica al Derecho Natural. 4ª ed. Pamplona: Eunsa, 1986; 195.
- Holbrook D. *Medical ethics and the potentialities of the living being*. Br Med J 1985; 291: 459-62.
- Kleinig J. *A Libertarian Response to Moral Diversity*. Hastings Center Report 1987; 17: 34-35.
- Laín Entralgo P. Antropología médica. Barcelona: Salvat, 1985; 510.
- Laín Entralgo P. ¿Qué es la salud? Jano 1988; 35: 123-128.
- Lewis CS. *The Abolition of Man*. Glasgow: William Collins Sons, 1978; 63.
- López Moratalla N et al. Deontología Biológica. Pamplona: Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, 1987; 409.
- Llano A. La nueva sensibilidad. Madrid: Espasa-Calpe, 1988; 244
- MacIntyre A. *After Virtue*. 2ª ed. Londres: Duckworth, 1985; 281.
- Macintyre A. Tras la virtud. Barcelona: Crítica, 1987; 350.
- Mainetti JA, Bertomeu MJ. La fundamentación de la ética biomédica. Jano 1985; 30 (supl H-649): 49-56.
- Marwick Ch. *Court Backs States on Abortion*. JAMA 1989; 262: 451-2.

- Moeller Ch. Literatura del siglo XX y cristianismo. Madrid: Gredos, 1955, T. 2, 415.
- Moro T. Utopía. Barcelona: Bruguera, 1973; 222.
- Munday D, Francome C, Savage W. *Twenty years of legal abortion*. Br Med J 1989; 298: 1231-4.
- Ott L. Manual de Teología Dogmática. 7ª ed. Barcelona: Herder, 1986; 750.
- Otxotorena JM. El discurso clásico en arquitectura. Arquitectura y razón práctica. Pamplona: Servicio de publicaciones. Universidad de Navarra, 1989; 188.
- Pellegrino ED, Thomasma DC. *A philosophical basis of medical practice*. New York: Oxford University Press, 1981; 342.
- Penelhum T. *Our Technology and Our Moral Resources*. Transactions of the Royal Society of Canada 1985; 23: 33-44.
- Pesqueira E. Fundamento jurídico natural del juramento hipocrático. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986; 228pp. Tesis doctoral.
- Pieper J. El ocio y la vida intelectual. Madrid: Rialp, 1970; 340.
- Pieper J. Sobre los mitos platónicos. Barcelona: Herder, 1984; 88.
- Platón. Obras completas. 2ª ed. Madrid: Aguilar, 1986; 1715.
- Potts SG. *The Foundations of Bioethics*. Journal of Medical Ethics 1987; 13: 51-52.
- Rodríguez Casado V. Orígenes del capitalismo y del socialismo contemporáneo. Madrid: Espasa Calpe, 1981; 523
- Rolof B y Menen A. India. Barcelona: Destino, 1970; 236.
- Rothman DJ. *Medicine at the end of life*. Neurology 1987; 37: 1079-1083.
- Ruiz de la Peña JL. Las nuevas antropologías. 2ª ed. Santander: Sal Terrae, 1983; 232.
- Savignac JP. Historia de la Iglesia II: La Iglesia en la edad moderna. Madrid: Palabra, 1985; 287.
- Schumacher EF. Guía para los perplejos. 2ª ed. Madrid: Debate, 1986; 206.
- Sgreccia E. *Bioetica: manuale per medici e biologi*. Milano: Vita e pensiero, 1986; 406.
- Shewmon A. *The Metaphysics of Brain Death, Persistent Vegetative State, and Dementia*. The Thomist 1985; 49: 24-80.

- Silverstein A. *La conquista de la vida*. Madrid: Edaf, 1980; 254.
- Smith DH. *Quest for certainty*. *Medical Humanities Review* 1987; 1: 11-14.
- Solís M. *Fundamento moral de la bioética*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1984; 84pp. Tesis de licenciatura.
- Spaemann R. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona: Eunsa, 1980; 340.
- Spaemann R. *Ética: Cuestiones fundamentales*. Pamplona: Eunsa, 1987; 124.
- Strauss L. *Natural Right and History*. 7ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1971; 326.
- Terrasa E. *Fundamentos doctrinales para una regulación jurídica de la objeción de conciencia del personal sanitario*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. 104pp. Excerpta de tesis doctoral.
- Tettamanzi D. *Custodi e servitori della vita*. Brezzo di Bedero: Salcom, 1985; 616.
- The Constitution of the United States of America*. Washington: United States Government Printing Office, 1974; 73.
- Tocqueville A. *El antiguo Régimen y la revolución 1*. Madrid: Alianza, 1982; 269.
- Tocqueville A. *El antiguo Régimen y la revolución 2*. Madrid: Alianza, 1982; 295.
- Tocqueville A. *La democracia en América I*. Madrid: SARPE, 1984; 462.
- Tocqueville A. *La democracia en América II*. Madrid: SARPE, 1984; 290.
- Trianosky GW. *Is there life after libertarianism?* *Medical Humanities Review* 1987; 1: 15-20.
- Vaux KL. *Ethics*. *JAMA* 1986; 256: 107.
- Verneaux R. *Inmanuel Kant: Crítica de la razón pura*. Madrid: Magisterio, 1978; 115.
- Vidal M. *Bioética*. Madrid: Tecnos, 1989; 239.
- Vidal M. *Fecundación artificial y ética*. *Jano* 1985; 30 (supl H-643); 73-82.
- Walley RL. *A question of conscience*. *British Medical Journal* 1976; 1: 1456-8.
- World Medical Association. *Handbook of Declarations*. The World Medical Association; s/l, 1985: 90.

NOTAS

Introducción

(1) Engelhardt HT, Jr. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1986; 398.

(2) Es bien conocida la sobrecarga de trabajo del residente, que contribuye a esta dificultad para asimilar los aspectos éticos de su trabajo. Véase, por ejemplo, Butterfield P. *The Stress of Residency. A Review of the Literature*. Arch Intern Med 1988; 148: 1428-35. Uno de los caminos para obviar este problema en Estados Unidos ha sido hacer hincapié en la enseñanza de las humanidades en Medicina. Engelhardt HT. Humanidades en la educación médica americana. Jano 1986; 31: 48-58.

(3) Ruiz Retegui A. Fundamentos éticos de la relación del hombre con la naturaleza. En: López Moratalla N et al. *Deontología Biológica*. Pamplona: Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, 1987; 243-53.

(4) Aunque este ocultamiento de lo ético por lo técnico suele encerrar también algo de escepticismo. Penelhum T. *Our Technology and Our Moral Resources*. Transactions of the Royal Society of Canada 1985; 23: 33-44.

(5) En esta línea de asimilación de lo ético y lo legal, los especialistas americanos en bioética suelen aceptar como “principios éticos” los de autonomía, beneficencia y justicia, que se establecieron en 1978 en el informe Belmont. Beauchamp TL, McCullough LB. *Ética médica*. Barcelona: Labor, 1987: 206.

(6) Tocqueville A. *La democracia en América*. Madrid: SARPE, 1984; 462 (v. I) y 290 (v. II).

(7) Craig RP, Middleton CL, O’Connell LJ. *Ethics committees*. St. Louis: The Catholic Health Association of the United States, 1986; 97.

(8) Esto no significa que carezcan de una orientación ética determinada, que se da a través de las introducciones y comentarios a cada caso que se presenta. El mismo Engelhardt tiene publicada una obra de este tipo: Brody BA, Engelhardt HT. *Bioethics: readings and cases*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1987; 403.

(9) Engelhardt se adherirá totalmente a los principios señalados en la nota 5, así como a otras ideas circulantes en el mundo ético de los Estados Unidos. Véase capítulo 2, apartado 8a.

(10) El número de citas de sentencias de procesos judiciales que aparecen en su obra es incontable.

(11) Herranz G. *Apuntes de Deontología Médica*. Pamplona: pro manuscrito, 1987.

(12) Estas ideas de renovación total y de buscar apoyo en las ciencias exactas o empíricas son viejas. Ya tienen más de tres siglos la filosofía de Descartes y la ética de Spinoza *more geometrico demonstratae*. Con distintos matices, siguen siendo frecuentes hoy día. Elizari FJ, Vidal García M. Planteamientos actuales de la moral médica. Jano

1985; 30 (supl H-646): 37-49. Mainetti JA, Bertomeu MJ. La fundamentación de la ética biomédica. *Jano* 1985; 30 (supl H-649): 49-56.

(13) Solís M. Fundamento moral de la bioética. Pamplona: Universidad de Navarra, 1984; 84 pp. Tesis de licenciatura.

(14) Sgreccia E. *Bioetica: manuale per medici e biologi*. Milano: Vita e pensiero, 1986; 406.

Capítulo 1

(1) Engelhardt HT. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1986, prefacio.

(2) *Ibídem*.

(3) Engelhardt se apoya, para su afirmación, en el libro de Alasdair MacIntyre *After Virtue* (University of Notre Dame Press, 1981), a quien cita textualmente. *Ibídem*, p. 4.

(4) *Ibídem*, p. 4.

(5) *Ibídem*, pags. 5-6.

(6) *Ibídem*, p. 6. Engelhardt adopta una postura ética progresista, y este rechazo de los clásicos es una buena muestra de ello. Llega a señalar que el hombre ya no es el centro del universo, postura típicamente moderna, que comenta con amplitud Schumacher EF. *Guía para los perplejos*. 2ª ed. Madrid: Debate, 1986; 206.

(7) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 5.

(8) *Ibídem*, p. 7.

(9) *Ibídem*, p. 9.

(10) *Ibídem*, p. 9.

(11) *Ibídem*.

(12) *Ibídem*, p. 10.

(13) *Ibídem*, p. 11.

(14) *Ibídem*, p. 13. Esta inclinación por una ética racional o civil es también frecuente en nuestro medio. Vidal M. *Bioética*. Madrid: Tecnos, 1989; 239. Vidal M. Fecundación artificial y ética. *Jano* 1985; 30 (supl H-643); 73-82, en que aplica este modo de concebir la ética a una situación práctica concreta. Gracia D. *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema, 1989; 605, con un enfoque ligeramente distinto. Gafo J. Reflexión ética sobre las nuevas tecnologías reproductivas. *Clínica ginecológica* 1986; 10; 223-31.

(15) *Ibíd.*, p. 14. Engelhardt puede hacer esta afirmación con razón, ya que avanzará hasta las últimas consecuencias de sus presupuestos. A pesar de esta afirmación, se solidariza con todo lo que dice: si las consecuencias que dedujera le resultaran inaceptables, iría a revisar los principios de que ha partido, cosa que no hace.

(16) *Ibíd.*, pp. 19-20. No queda claro hasta qué punto se trata de un recurso literario. Hemos mantenido el subrayado que tenían algunas expresiones en el original. Esta ambigüedad es similar a la ya mencionada del estilo del libro, de modo que no queda claro si su obra trata de una hipótesis suya o es una descripción o interpretación de una realidad social determinada.

(17) *Ibíd.*, p. 21.

(18) *Ibíd.*, p. 22.

(19) *Ibíd.*, p. 23.

(20) *Ibíd.*, p. 24.

(21) *Ibíd.*

(22) *Ibíd.* Resulta muy frecuente que Engelhardt recurra a ejemplos de leyes que se refieren a la conducta sexual cuando critica jurisprudencia que le parece injusta o represiva. Resulta raro encontrar ejemplos de otro tipo.

(23) *Ibíd.*, pp. 24-5.

(24) *Ibíd.*, p. 26. Aquí no hace referencia a la Iglesia católica ni a su inerrancia. Simplemente niega la existencia de la revelación sobrenatural.

(25) *Ibíd.*, pp. 26-8. Cita como ejemplo un argumento del teólogo protestante Paul Ramsey, por el que rechaza como inmoral la inseminación artificial en el hombre.

(26) *Ibíd.*, pp. 28-9. El estilo de estas páginas es brillante: dedica una entera a exponer problemas éticos frecuentes, conduciendo progresivamente hacia la solución que propone, sin llegar a ella por un procedimiento deductivo o por eliminación de otras posibilidades.

(27) *Ibíd.*, pp. 30-1. Estas páginas son un alarde de erudición; muestra ejemplos muy curiosos de conductas de pueblos primitivos en fase cultural mítica.

(28) *Ibíd.*, p. 31.

(29) *Ibíd.* Para Engelhardt, el conocimiento correcto de las cosas produciría automáticamente el buen comportamiento moral.

(30) *Ibíd.*, p. 33. Engelhardt emplea las páginas siguientes en analizar detenidamente estas posibilidades y comprobar que ninguna puede darle las reglas que está buscando.

Es de destacar que, a pesar de tratarse de un tema básico en ética, no considera para esta reflexión más que autores modernos, de este siglo o de finales del siglo pasado: Henry Sidgwick, Roderick Firth, Richard Brandt, John Rawls, Robert Nozick, etc.

(31) *Ibídem*, p. 39.

(32) *Ibídem*, pp. 34-44.

(33) *Ibídem*, p. 45.

(34) *Ibídem*, p. 46 y ss. Engelhardt apoya esta afirmación con algunos puntos de la Constitución del Estado de Tejas, que reflejan, como él mismo indica, los problemas de la Ilustración para determinar lo que es bueno o deja de serlo.

(35) *Ibídem*, p. 48. Aunque es claro que este “derecho moral” es simplemente derecho, es muy frecuente en Engelhardt esta expresión. En la visión clásica del derecho, sin embargo, no existiría el derecho al aborto, por tratarse de una opción particular de un ciudadano, y esto independientemente de que sea considerado delito o no por la autoridad estatal. Terrasa E. Fundamentos doctrinales para una regulación jurídica de la objeción de conciencia del personal sanitario. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. 104pp. Excerpta de tesis doctoral.

(36) Engelhardt HT. *Idem*, p. 48. Se echa de menos alguna cita bibliográfica de un estudio histórico que apoye esta opinión.

(37) *Ibídem*, p. 50. Esta división entre comunidad y sociedad es claramente artificiosa pero puede ser aceptable si la consideramos como una clasificación con fines didácticos.

(38) *Ibídem*, p. 51.

(39) *Ibídem*. Engelhardt mismo intenta buscar, con éxito dudoso, ese significado común de la vida en su artículo El suicidio y el paciente canceroso. *Jano* 1987; 33: 1448-55.

(40) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 52.

(41) *Ibídem*, p. 53. Aparece la noción de error o equivocación moral (*action morally wrong*), que conecta con lo que comentábamos en la nota 29. Hemos consultado si la palabra wrong puede tener en este contexto el sentido de maldad moral, de malicia, y la respuesta ha sido negativa (Prof. Sharon, comunicación oral).

(42) *Ibídem*, p. 55.

(43) *Ibídem*, p. 67.

(44) *Ibídem*, p. 68.

(45) *Ibídem*, p. 69. Esta idea de la libertad (o autonomía) como ausencia de coacción es clara herencia de la revolución francesa y elemento típico de la idiosincrasia estadounidense. Tocqueville A. El antiguo Régimen y la revolución 1. Madrid: Alianza, 1982:

38-9. The Constitution of the United States of America. Washington: United States Government Printing Office, 1974; 73.

(46) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p 70.

(47) *Ibídem*, p. 71.

(48) *Ibídem*, p. 71.

(49) *Ibídem*, p. 73.

(50) *Ibídem*, pp. 74-9. Es la posibilidad de la objeción de conciencia, que antes no había aceptado del mismo modo.

(51) *Ibídem*, p. 79.

(52) *Ibídem*, p. 82.

(53) *Ibídem*, p. 82 y ss.

(54) *Ibídem*, p. 84.

(55) *Ibídem*, pp. 85-7. En estas páginas Engelhardt incluye unos cuadros esquemáticos muy elaborados en los que se explicitan los principios de autonomía y beneficencia, precisando las condiciones de su validez y su campo de aplicación.

(56) *Ibídem*, pp. 87-92.

(57) Engelhardt emplea pocas veces este término, prefiriendo hablar de respeto a la autonomía o usar expresiones similares. Esta forma de expresarse es coherente con la negación inicial de valores universalmente aplicables: hablar de tolerancia implica una valoración moral negativa, valoración que ha dejado circunscrita al ámbito de las comunidades particulares. En la moral general secular no hay, propiamente hablando, tolerancia.

(58) *Ibídem*, pp. 92-4.

(59) *Ibídem*, p. 95. Engelhardt precisa también que el médico debe buscar maximizar los bienes que pretende quien le consulta.

(60) *Ibídem*, pp. 96-7.

(61) *Ibídem*, pp. 98-101.

(62) *Ibídem*, pp. 104-9. Ser persona, para Engelhardt, es una realidad fenoménica, la autoconciencia. Se echa de menos alguna precisión sobre lo que quiere decir al hablar de seres autoconscientes y morales.

(63) *Ibídem*, pp. 110-3. Las referencias bibliográficas a decretos de la Iglesia Católica y a teólogos antiguos y modernos que hablan de este tema a propósito del dogma de la Inmaculada Concepción son abundantes y precisas.

(64) *Ibídem*, p. 111.

(65) *Ibídem*.

(66) *Ibídem*, pp. 114-5.

(67) *Ibídem*.

(68) *Ibídem*, pp. 115-7.

(69) *Ibídem*, pp. 117-9.

(70) *Ibídem*, pp. 119-20. Hay que alabar en Engelhardt la coherencia intelectual en este espinoso asunto. Si se admite que seres biológicamente humanos no son personas y no merecen más respeto del que se les quiera dar, deben tratarse por igual fetos, niños o locos. Los partidarios del aborto no tienen razones para la defender la vida humana del infanticidio o la eutanasia.

(71) Esta duda le fue planteada a Engelhardt en el *Linacre Quarterly*, 50, 1983, pp. 172-81, según él mismo hace constar en una nota.

(72) *Ibídem*, pp. 121-3.

(73) *Ibídem*, pp. 124-7. Es frecuente que Engelhardt se plantee problemas de ciencia ficción como éste.

(74) *Ibídem*, p. 128. Para apoyar sus ideas de la propiedad, Engelhardt cita expresamente a Hegel y a Locke.

(75) *Ibídem*, p. 129. Hay que suponer que los simios no pueden ejercer su autonomía por dificultades de comunicación, quedando con ellos en vigor sólo el principio de beneficencia.

(76) *Ibídem*, p. 130. Resulta peculiar basar la igualdad de oportunidades sólo en la materia, cuando parecería lógico incluir también las cualidades y la actividad (el trabajo) del individuo.

(77) *Ibídem*, p. 132. Cabe suponer que estas afirmaciones están hechas grosso modo, ya que no tratan directamente el tema del libro y que, de estar desarrolladas más extensamente, incluirían muchas precisiones y matizaciones que harían desaparecer la aparente irracionalidad que presentan en esta formulación sumaria.

(78) *Ibídem*, p. 133. Engelhardt resume el principio de propiedad con un cuadro esquemático, similar a los que realizó sobre los principios de autonomía y beneficencia.

(79) *Ibídem*, p. 136. Aquí parece entenderse por prudencia el temor al castigo.

(80) *Ibídem*. Resulta evidente, después de lo dicho hasta ahora, que obedecer a la autoridad supone una especie de cosificación. Intentará, por tanto, ver cómo pueden hacerse compatibles la autonomía con la sujeción a otro, con el ser, en cierto modo, algo poseído.

(81) *Ibídem*, p. 137. Engelhardt no se limita a dar las razones que se esbozan en el texto, sino que se extiende con numerosas citas de las teorías históricas de fundamentación de la autoridad política. Este fragmento resulta más lento en su exposición, comparado con la agilidad de estilo al hacer otras afirmaciones, que enuncia sin acudir apenas a citas de autoridades. La obra parece a veces un trabajo de divulgación mientras que en otros momentos, como éste, se asemeja a un estudio histórico.

(82) *Ibídem*, p. 138-9.

(83) *Ibídem*, pp. 140-7. Al final del capítulo coloca otro cuadro esquemático condensando el principio de autoridad política y definiciones de persona libre, persona poseída, persona social, vida biológica humana con especiales niveles de protección, otras circunstancias de vida biológica humana, vida animal, cosas y entidades corporativas.

(84) *Ibídem*, pp. 157-62. Algunas de sus ideas sobre el juicio del médico se recogen también en Anónimo. *Ética del diagnóstico médico*. *Noticias médicas* 1979 Abr 2: 8-9.

(85) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, *idem*. Aunque en este caso no se trata de la jurisprudencia sino de la opinión comúnmente establecida entre los médicos, sucede lo mismo que comentábamos en la nota 22.

(86) *Ibídem*, pp. 163-4.

(87) *Ibídem*, pp. 165-7.

(88) *Ibídem*, pp. 167-71.

(89) *Ibídem*, pp. 171-5.

(90) *Ibídem*, pp. 175-6. Engelhardt dedica gran extensión a tratar de la evaluación de la enfermedad (diez páginas) mientras que dedicada a la descripción poco más de una. Esto se debe a que en la descripción de la enfermedad el médico se encuentra en un campo puramente empírico, en el que no hay posibilidad de que se introduzca su valoración moral particular. Ha necesitado, sin embargo, mucho espacio para salvaguardar la autonomía del enfermo de la posible coacción moral que produce la evaluación.

(91) *Ibídem*, pp. 176-84. Dedicó también muchas páginas al diagnóstico etiológico, por la misma razón apuntada en la nota anterior con respecto a la evaluación.

(92) *Ibídem*, pp. 184-5. De nuevo una página escasa cuando la acción del médico (su papel de conformador de la sociedad) no interfiere con la autonomía del enfermo.

- (93) *Ibíd.*, pp. 189-90.
- (94) *Ibíd.*, pp. 190-3.
- (95) *Ibíd.*, p. 194.
- (96) *Ibíd.*, pp. 202-3.
- (97) *Ibíd.*, pp. 203-4.
- (98) *Ibíd.*, pp. 204-6. Cita expresamente un texto de Santo Tomás sobre el alma.
- (99) *Ibíd.* Esta afirmación sitúa la concepción que tiene Engelhardt del alma fuera del contexto de la filosofía aristotélica, aproximándole al vitalismo del siglo pasado.
- (100) *Ibíd.* Engelhardt cita al computador HAL de la novela de Arthur C. Clarke “2001, Una odisea en el espacio”, como ejemplo de una máquina con autoconciencia. Aquí se echan de menos citas de trabajos científicos.
- (101) *Ibíd.* Para Engelhardt, para que haya personalidad tienen que coincidir autoconciencia y actividad moral, es decir, autoconciencia y relaciones con la comunidad.
- (102) *Ibíd.*, pp. 206-7. Se echan en falta aquí también citas de trabajos especializados.
- (103) *Ibíd.*, pp. 207-8.
- (104) *Ibíd.* La palabra costoso está empleada en su sentido crematístico: resulta muy caro un diagnóstico de vida en un muerto de una UVI.
- (105) *Ibíd.*, pp. 208-10.
- (106) *Ibíd.*, pp. 210-3.
- (107) *Ibíd.*, p. 213.
- (108) *Ibíd.*, pp. 214-6.
- (109) *Ibíd.*, pp. 216-7.
- (110) *Ibíd.*, pp. 217-20. La opinión de que los fetos carezcan de vivencia de sufrimiento cuando sienten dolor es arriesgada si admite, como acaba de hacer, que reaccionan ante estímulos plausiblemente dolorosos. Indudablemente, el grado de mielinización y organización cerebral del feto no son completos, y habría que tener en cuenta la edad gestacional. Engelhardt admite esta hipótesis como posible, y continuará sus razonamientos a partir de ella. Se echa de nuevo en falta alguna cita de estudios científicos sobre el tema.
- (111) *Ibíd.*

(112) *Ibíd.*, pp. 220-4.

(113) *Ibíd.*, pp. 224-7.

(114) *Ibíd.* Dadas las premisas que ha puesto para hacer que el feto deba ser preservado de daños, no se entiende qué quiere decir al afirmar que el resultado de su razonamiento es conservador.

(115) *Ibíd.*, pp. 228-9. Abundan en este fragmento las citas bibliográficas. De los clásicos, toma pasajes de *La República* de Platón y de la *Política* de Aristóteles, en los que se considera una carga para la *polis* la existencia de niños con taras, pues son una fuente de gasto para la ciudad y no pueden ayudar en caso de guerra.

(116) *Ibíd.*, pp. 229-30.

(117) *Ibíd.*, pp. 230-2.

(118) *Ibíd.*, pp. 233-4. La rebeldía de Engelhardt a estas reglas para el trato de los recién nacidos, derivadas de la tradición cristiana de la sociedad estadounidense, es lógica: según sus premisas, esta jurisprudencia, fruto de una ideología particular, no puede ser normativa desde el punto de vista de la ética secular.

(119) *Ibíd.*, pp. 235-6. Engelhardt saca de contexto las recomendaciones de la AMA y la alocución de Pío XII, que originalmente tienen un contenido muy distinto a sus conclusiones.

(120) *Ibíd.*, pp. 236-7.

(121) *Ibíd.*, p. 238.

(122) *Ibíd.*

(123) *Ibíd.*, pp. 239-41.

(124) *Ibíd.*, pp. 241-3.

(125) *Ibíd.*, pp. 250-2.

(126) *Ibíd.*, pp. 252 (título del apartado) y ss. En la segunda mitad de la obra de Engelhardt la palabra sanador (*healer*) se usa con mucha frecuencia para designar al médico, aunque en el resumen que vamos haciendo aparezca relativamente pocas veces, para adaptarnos al modo normal de hablar. Su terminología es, en algunos aspectos, bastante poco usual.

(127) *Ibíd.*, pp. 252-6. Haciendo gala de erudición, cita un hermoso pasaje de *Las Epidemias* de Hipócrates en el que, en unas frases concisas y lapidarias, quedan definidos los deberes fundamentales del médico.

(128) *Ibíd.*, pp. 252-62.

(129) *Ibídem*, pp. 262-6.

(130) *Ibídem*, p. 266. Engelhardt atribuye el “*credo quia absurdum*” a Tertuliano y, aunque reconoce que la frase como tal no se encuentra en los escritos de este autor cristiano, cita otras dos frases suyas que podrían interpretarse en este sentido, y un pasaje de San Agustín en el que propone la necesidad previa del asentimiento a la fe para alcanzar el conocimiento de las verdades sobrenaturales, terminando con la cita de la primera carta de San Pablo a los Corintios (I Cor. 1, 23) en la que se describe la fe como locura para los judíos y escándalo para los gentiles. Según Engelhardt, haría falta una gracia especial para asentir a cosas que son absurdas, y este asentimiento no es exigible a todos.

(131) *Ibídem*, pp. 266-9.

(132) *Ibídem*, pp. 269-74.

(133) *Ibídem*, pp. 275-9. Aquí cita Engelhardt abundantes sentencias judiciales que le permiten establecer las diferencias entre un standard informativo, una información objetiva y una información subjetiva, además del derecho a no ser informado, pues los tribunales, con gran sentido común, se dan cuenta de que el agobio de los posibles peligros de un tratamiento puede llegar a retraer al enfermo de una atención médica correcta que, por otra parte, siempre tiene riesgos.

(134) *Ibídem*, p. 275.

(135) *Ibídem*, pp. 279-81.

(136) “*Minor, short-term paternalistic interventions are often justified on the ground that reasonable and prudent individuals would not mind and do in fact want such interventions if they are undertaken when there is some doubt whether the individuals are competent or well informed*”: *Ibídem*, p. 282.

(137) *Ibídem*, pp. 281-84. Las dificultades de conciliación de la autonomía con el paternalismo son evidentes. Para resolverlas, Engelhardt aplica cinco reglas acuñadas por Culver y Gert que permiten pasar por el problema sin tener que eliminar alguno de los dos considerandos.

(138) *Ibídem*, pp. 284-6.

(139) *Ibídem*, p. 289.

(140) *Ibídem*, pp. 290-7.

(141) *Ibídem*, pp. 297-301.

(142) *Ibídem*, p. 301.

(143) *Ibídem*, p. 302.

(144) *Ibíd.*, pp. 303-5.

(145) *Ibíd.*, pp. 305-6.

(146) *Ibíd.*, pp. 307-8.

(147) *Ibíd.*, pp. 308-9.

(148) *Ibíd.*, p. 310.

(149) *Ibíd.*, pp. 309-11.

(150) *Ibíd.*, pp. 312-6.

(151) *Ibíd.*, pp. 316-7.

(152) *Ibíd.*, pp. 318-20.

(153) *Ibíd.*, pp. 336-9. Se pueden ver también las ideas de este apartado en Engelhardt HT, Rie MA. *Intensive Care Units, Scarce Resources, and Conflicting Principles of Justice*. JAMA 1986; 255: 1159-64, acompañadas de aplicaciones prácticas.

(154) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 339.

(155) *Ibíd.*, p. 343, nota 6. Engelhardt fortalece su postura citando una de las consideraciones previas del estudio de la Comisión Presidencial, *Securing Access to Health Care*, v. 1, pp. 18-9.

(156) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 339-44.

(157) *Ibíd.*, pp. 344-8. Este sistema es muy similar al que se sugiere en Utopía para controlar los poderes públicos. Moro T. Utopía. Barcelona: Bruguera, 1973; 67-115 y 129-30. Es también consecuencia de la organización política nacida de la revolución francesa. Tocqueville A. *Op. cit.*, p. 39.

(158) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 249.

(159) *Ibíd.*, pp. 349-54.

(160) *Ibíd.*, pp. 354-65.

(161) *Ibíd.*, pp. 365-6. Engelhardt no aporta ninguna cita del Magisterio de la Iglesia en la que se mencione la prohibición del trasplante inter vivos.

(162) *Ibíd.*, pp. 366-9.

(163) *Ibíd.*, pp. 375-7.

(164) *Ibídem*, pp. 377-82.

(165) *Ibídem*, pp. 382-5.

(166) *Ibídem*, pp. 385-6.

Capítulo 2

(1) Rothman DJ. *Medicine at the end of life*. Neurology 1987; 37: 1079-1083.

(2) Trianosky GW. *Is there life after libertarianism?* Medical Humanities Review 1987; 1: 15-20.

(3) *Ibídem*, p. 17.

(4) *Ibídem*, p. 17.

(5) *Ibídem*, p. 18.

(6) *Ibídem*, p. 19.

(7) *Ibídem*, p. 20.

(8) Hervada J. *Introducción crítica al Derecho Natural*. 5ª ed. Pamplona: Eunsa, 1988; pp. 139-172.

(9) Lewis CS. *The Abolition of Man*. Glasgow: William Collins Sons, 1978; pp. 21-33, y especialmente pp. 22-23.

(10) Potts SG. *The Foundations of Bioethics*. Journal of Medical Ethics 1987; 13: 51-52.

(11) *Ibídem*, p. 51.

(12) *Ibídem*.

(13) Kleinig J. *A Libertarian Response to Moral Diversity*. Hastings Center Report 1987; 17: 34-35.

(14) Vaux KL. *Ethics*. JAMA 1986; 256: 107.

(15) *Ibídem*.

(16) *Ibídem*.

(17) *Ibídem*.

- (18) Kleinig J. *A Libertarian Response to Moral Diversity*. Hastings Center Report 1987; 17: 34-35.
- (19) *Ibídem*, p. 34.
- (20) *Ibídem*, p. 35.
- (21) *Ibídem*, p. 35.
- (22) *Ibídem*, p. 35.
- (23) Smith DH. *Quest for certainty*. Medical Humanities Review 1987; 1: 11-14.
- (24) *Ibídem*, pp. 11-12.
- (25) *Ibídem*, p. 13. Smith precisa que ya criticó extensamente esta visión de la persona como autoconciencia en un artículo del Journal of Religious Ethics.
- (26) *Ibídem*, p. 13.
- (27) *Ibídem*.
- (28) *Ibídem*, p. 13-14.
- (29) *Ibídem*, p. 14.
- (30) *Ibídem*.
- (31) Ya en el prefacio (p. viii) de *The Foundations of Bioethics* Engelhardt afirma: “*I have endeavoured to find grounds for establishing by reason a particular view of the good life and securing by general rational arguments the authority for its establishment*”. Es, intacta, la postura racionalista ilustrada. Tocqueville A. El antiguo Régimen y la revolución 2. Madrid: Alianza, 1982; p. 15.
- (32) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 21. Engelhardt no llega a afirmar que se añada al proyecto ilustrado, ni que acepte o deje de aceptar las ideas de Kant, pero el hilo de sus afirmaciones deja entender que se suma a las ideas ilustradas y a las concepciones de Kant.
- (33) *Ibídem*, pp. 29 a 37. Sobre el nihilismo como consecuencia última del intento ilustrado de fundamentación de la moral, Gilson E. La unidad de la experiencia filosófica. Madrid: Rialp, 1973; tercera parte: El experimento moderno, pp. 253-336.
- (34) Rolof B y Menen A. *India*. Barcelona: Destino, 1970; p. 86.
- (35) Empezando por un apartado dedicado en exclusiva, *Mutual respect, peaceable negotiation, and the way out of nihilism*, pp. 44-49, y mencionándolo a lo largo de su obra repetidas veces bajo diversos puntos de vista. Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 52 (2 veces), 54, 67, etc.

(36) *Ibíd.*, pp. 49 y ss.

(37) *Ibíd.*, p. 53.

(38) *Ibíd.*, p. 12.

(39) *Ibíd.*, pp. 21-22.

(40) *Ibíd.*, pp. 40-42.

(41) La manera de determinar las reglas universalizables es exclusivamente que éstas se muestran como tal desde que ha sugerido (*sic*) la necesidad de convivencia pacífica. *Ibíd.*, p. 42. Por tanto, la ética secular depende, como veremos más adelante, de situar como objetivo máximo la convivencia pacífica.

(42) Verneaux R. Inmanuel Kant: Crítica de la razón pura. Madrid: Magisterio, 1978; 115.

(43) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 21-22.

(44) *Ibíd.*, pp. 26-27.

(45) Aristóteles, Tópicos, 104b.

(46) Aristóteles, Metafísica, 1006a-1012b.

(47) *Ibíd.*, 1008a.

(48) *Ibíd.*, 1006b. Es de destacar cómo Aristóteles se da cuenta de que la reducción del conocimiento a lo apariencial, que es lo que conocemos del fenómeno, se viene a derivar en último término de considerar que la realidad es sólo materia -*ibíd.*, 1010a-, afirmación en la que coinciden Kant -que ha aceptado el empirismo de Hume- y Engelhardt. Aparte de estos argumentos clásicos, pueden encontrarse otros expresados con gran vivacidad en Derrick C. Huid del excepticismo. Madrid: Encuentro, 1982: 177.

(49) Elders L. Jean Paul Sartre: El ser y la nada. Madrid: Magisterio, 1977; 262. Moeller Ch. Literatura del siglo XX y cristianismo. Madrid: Gredos, 1955, T. 2, pp. 43-126.

(50) “*As this book will argue, the polytheistic presumption, at least in matter of values, appears better founded -especially if the gods and goddesses are seen within a cosmos of general moral restraint*”. Engelhardt HT. *Idem*, p. 20.

(51) *Ibíd.*, ya en las pp. 11-12.

(52) Se refiere a este extremo especialmente al comenzar a hablar del principio de autonomía. *Ibíd.*, pp. 81 y ss.

(53) *Ibíd.*, p. 21, refiriéndose a la objetividad del conocimiento científico.

(54) Reconoce que la sexualidad es algo placentero: "... *recreational sex*": Ibídem, p. 166, e inocuo: "... *harmless activity such as masturbation*". En otro lugar, al juzgarla en el contexto de la atención médica, aplica su doctrina de los dos planos morales: "... *a physician who does not believe that sexual activity among teenagers is good for them*". Ibídem, p. 78.

(55) Ibídem, p. 275-6, apartado "*The right not to be informed*". Concluye que si el médico pensara que debía informar y el paciente se negara, sería razón para cambiar de médico.

(56) Baste recordar que todo el edificio se apoya sobre la autonomía como cimiento. Ibídem, todo el capítulo II, sobre los principios de autonomía y beneficencia, pp. 66 y ss.

(57) "... tras desacreditar la teleología aristotélica, los filósofos morales han intentado sustituirla por alguna interpretación racional y secular de la naturaleza y el régimen de la moral, pero que todos estos intentos variados y de diversa importancia de hecho han fracasado, como Nietzsche advirtió con la mayor claridad. En consecuencia, el propósito negativo de Nietzsche, de arrasar los fundamentos estructurales de las creencias y discusiones morales heredados, tanto si consideramos las creencias y las discusiones morales cotidianas como si contemplamos las discusiones de los filósofos morales, tenía cierta plausibilidad a pesar de su estilo desesperado y grandilocuente, a menos que el rechazo inicial de la tradición moral, en la que ocupa un lugar fundamental la doctrina de Aristóteles acerca de las virtudes, se revele consecuencia de una interpretación errónea y falsa. A menos que la tradición pudiera ser vindicada racionalmente, la postura de Nietzsche tendría una plausibilidad terrible.": Macintyre A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987; pp. 314-5. También Cruz Prados A. *Historia de la filosofía contemporánea*. Pamplona: Eunsa, 1987; pp. 88-97.

(58) "*Bioethics is not to be understood as a surrogate religion that will convert the evil from the errors of their ways*". Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 11.

(59) Describe clara y concisamente estas características Manuel Guerra. *Historia de las religiones*, 2ª ed. Pamplona: Eunsa, 1985; pp. 85-104.

(60) Por ejemplo, comentando un texto cristiano sobre moral matrimonial, afirma: "*It is difficult to understand fully what is being claimed, much less credit the justification for the claims, outside the particular tradition within which the claims are made. (...) In contrast, in science, claims can, up to a point, be tested so that at least the predictive value of some scientific accounts can be assessed*". Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 27.

(61) Podría parecer a primera vista lo contrario, dada la pasión que pone Engelhardt en defender sus puntos de vista. Sin embargo, él mismo afirma lo que decimos (vid. nota 58).

(62) Gillon R. *Philosophical Medical Ethics*. Chichester: Wiley, 1986; 189.

(63) Desde el momento en que la convivencia ciudadana pacífica es una de las condiciones sine qua non de su bioética, la patria en convivencia pacífica es un objetivo básico. Ser tolerante significa ser patriota.

(64) Véase toda la apología que hace del Dr. Feelgood, Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 377-82.

(65) Véanse, por ejemplo, todas las preguntas con las que intenta poner entre la espada y la pared a quien defiende ideas intolerantes con motivo de la calificación como acción contra natura del ejercicio de la sexualidad fuera de las normas biológicas y psicológicas (según su expresión). *Ibidem*, pp. 165-6.

(66) *Ibidem*, p. 261.

(67) Hay organismos públicos denieguen el puesto de trabajo a quien alega objeción de conciencia al aborto. Este hecho cabe atribuirlo a la difusión de la bioética secular, junto con su capacidad de exclusión de otras posturas morales. Walley RL. *A question of conscience*. *Br Med J* 1976; 1: 1456-8.

(68) HTE tiene dificultades para saber cómo se conseguirá integrar a los católicos dentro del sistema general. Anticonceptivos, aborto y esterilización no podrían estar financiados por la sanidad pública, cosa que sí pedirían otros grupos. Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 368.

(69) Gracia D. *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema, 1989; 440 y ss.

(70) Engelhardt da unas fórmulas claramente utilitaristas para averiguar el esfuerzo que ha de hacerse para tratar niños y adultos en estado crítico. Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 231 y 311. Y hace especial hincapié en la necesidad de evitar el dolor como guía ética: *Ibidem*, pp. 110, 116, etc.

(71) *Ibidem*, p. 266 y nota 27 de la misma página.

(72) *Ibidem*, pp. viii, 13, 15, 31, 43, etc. Las referencias de las pp. 383 y ss. son, como él mismo reconoce, tendenciosas, y podrían inscribirse dentro de la campaña de ridiculización que veremos más adelante.

(73) *Ibidem*, pp. 204-5.

(74) *Ibidem*, pp. 166-7, a propósito del ejercicio antinatural de la sexualidad.

(75) *Ibidem*, p. 4.

(76) Esta conclusión se puede deducir de su consideración de la religión como un modo de opresión. *Ibidem*, p. 267, al hablar de la libertad como ausencia de opresión por una autoridad en posesión de la verdad, combinado con su visión de la sociedad medieval sin pluralismo de creencias morales en p. 4.

- (77) Para esta descripción del protestantismo nos hemos basado en Savignac JP. *Historia de la Iglesia II: La Iglesia en la edad moderna*. Madrid: Palabra, 1985; pp. 31-42 y en Ott L. *Manual de Teología Dogmática*. 7ª ed. Barcelona: Herder, 1986; pp. 183, 186, 347, 360, etc. (referencias a los reformadores).
- (78) Sobre la naturaleza del pecado fuera del catolicismo, Guerra M. *Historia de las religiones*. 2ª ed. Pamplona: Eunsa, 1984; T. 2, pp. 183-220.
- (79) *Ibídem*, p. 63 (nota 47), p. 266 (y nota 27), etc.
- (80) *Ibídem*, p. 16 (nota 16), p. 63 (nota 45), p. 137., en que hace una auténtica exhibición de manejo de documentación católica, p. 149 (nota 9), p. 155 (notas 63 y 64), etc.
- (81) *Ibídem*, p. 235 y nota 67, así como p. 137.
- (82) *Ibídem*, pp. 12 y 40.
- (83) *Ibídem*, p. 14.
- (84) Nota 76.
- (85) Para un estudio histórico interesante de estos tópicos, puede leerse con provecho Dumont J. *La Iglesia ante el reto de la historia*. Madrid: Encuentro, 1987; 462.
- (86) Smith DH. *Quest for certainty*. *Medical Humanities Review* 1987; 1: 11-14.
- (87) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 204-5.
- (88) *Ibídem*, p. 111.
- (89) *Ibídem*, p. 384. Dentro de la campaña de ridiculización cabe citar como especialmente llamativa la nota 62 (p. 65), en la que trae a colación como “modelo” de vida cristiana al guerrero S. Olaf Haraldsson, citando una letrilla popular medieval, y dándole el mismo rango que la cita de un concilio.
- (90) El cambio moderno del sentido de lo sacro está muy bien reflejado en Gómez Pérez R. *Los nuevos dioses*. Madrid: Rialp, 1986; 229.
- (91) Rodríguez Casado V. *Orígenes del capitalismo y del socialismo contemporáneo*. Madrid: Espasa Calpe, 1981; 523, especialmente pp. 51-5.
- (92) Sobre el fracaso necesario de la empresa ilustrada, Macintyre A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987; pp. 74-105.
- (93) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 137.
- (94) *Ibídem*, p. 107. Su inclinación hacia una definición de muerte orientada neocorticalmente debe verse dentro de esta misma arbitrariedad. Para un estudio de la conciencia, Choza J, Vicente J. *Filosofía del hombre*. Pamplona, 1989 (en prensa).

- (95) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 128-30 y p. 219.
- (96) *Ibídem*, pp. 113-5.
- (97) *Ibídem*, pp. 119 y ss.
- (98) *Ibídem*, p. 218.
- (99) *Ibídem*, pp. 110-2.
- (100) *Ibídem*, pp. 121-3.
- (101) Por ejemplo, en un contexto clásico, Shewmon A. *The Metaphysics of Brain Death, Persistent Vegetative State, and Dementia*. *The Thomist* 1985; 49: 24-80. Heaney S. *Aquinas and the Humanity of the Conceptus*. *The Human Life Review* 1989; 15 (Jan): 63-74.
- (102) Anscombe E. *Twenty opinions common among modern anglo-american philosophers*. En: Città Nuova Editrice. *Persona, Verità e Morale*. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale. Roma: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, Università Lateranense, Centro Accademico Romano della Santa Croce, Università di Navarra, 1987; 49-50.
- (103) “... *there are a number of opinions which are inimical to Christianity which are very often found implicitly or explicitly among analytic philosophers*”. *Ibídem*, p. 49.
- (104) *Ibídem*, p. 50.
- (105) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, todo el primer apartado del capítulo 4 (pp. 104-27) y, concretamente, respecto al sentido social de la personalidad del anciano, pp. 119-21.
- (106) *Ibídem*, pp. 127-38.
- (107) *Ibídem*, pp. 165-7.
- (108) *Ibídem*, pp. 167-71.
- (109) *Ibídem*, p. 6.
- (110) “*If ethics does not have material facts by which to resolve arguments, it will need to appeal to formal constraints*”. *Ibídem*, p. 21.
- (111) “*Rather, it is an endeavor to look at reasons and to determine what reasons should be credited by impartial, unprejudiced, nonculturally biased reasoners, whose interests are in consistency and force of rational argument*”. *Ibídem*, p. 10.
- (112) *Ibídem*, p. 125.

(113) *Ibíd.*, p. 205.

(114) *Ibíd.*, p. 380 (y nota 10).

(115) Sobre el papel de la norma en el conjunto de la tradición moral aristotélica, Macintyre A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987; pp. 190-3.

(116) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 87-91.

(117) *Ibíd.*, pp. 382-5, donde se refiere a la tolerancia y otras “virtudes” cívicas de su sociedad pacífica.

(118) Macintyre A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987; pp. 232-7, estudia algunos aspectos básicos de la virtudes como consecuencia necesaria de la acción humana en sociedad.

(119) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 165-76.

(120) “... then one will need to content oneself with a general secular framework that lacks such moorings (se refiere a las creencias religiosas, metafísicas o incluso a las seculares particulares). *Whitout such mooring, there may be a consequent loss of societal certainties*”. *Ibíd.*, p. 12.

(121) Macintyre A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987; pp. 193-4.

(122) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 51.

(123) Este extremo queda especialmente claro cuando habla de la obligación secular de abortar al feto defectuoso, basándose en las consecuencias futuras para el niño. *Ibíd.*, pp. 220-1.

(124) *Ibíd.*, p. 19.

(125) *Ibíd.*, p. 20.

(126) Holbrook D. *Medical ethics and the potentialities of the living being*. *Br Med J* 1985; 291: 459-62.

(127) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 21.

(128) Gehlen A. *El hombre*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1987; 475.

(129) Ruiz de la Peña JL. *Las nuevas antropologías*. 2ª ed. Santander: Sal Terrae, 1983; 232.

(130) “*If we do not do to others their good, we will not have affirmed the possibility of what could be termed the kingdom of beneficence, or the beneficent community*”: Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 72.

(131) Engelhardt es especialmente explícito a este respecto cuando niega el derecho al suicidio en quien tiene deudas sociales. *Ibídem*, p. 313.

(132) “*Humans are social animals, and consequently they tend to conceive of goods socially*”: *Ibídem*, p. 72.

(133) Choza J. La supresión del pudor. *Nuestro Tiempo* 1971; 36 (Jul): 5-19. Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 25-6.

(134) *Ibídem*, pp. 344-8. También, quizá con más claridad que en su libro, Engelhardt HT, Rie MA. *Morality for the medical-industrial complex*. *N Engl J Med* 1988: 319; 1086-9.

(135) “... *the principle of beneficence (...) does not provide strict moral obligations, but only a reasonable moral ideal*”. Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 70.

(136) Macintyre A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987; capítulo 4: La cultura precedente y el proyecto ilustrado de justificación de la moral, pp. 56-73.

(137) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 250-335.

(138) “*Maxim: Do to others their good*”: *Ibídem*, p. 87.

(139) *Ibídem*, p. 311.

(140) *Ibídem*, p. 310.

(141) *Ibídem*, pp. 375-82.

(142) Esta visión sesgada puede verse también en otras obras suyas: Engelhardt HT. *Hartshorne, Theology, and the nameless God*. En: Shelp EE, ed. *Theology and Bioethics*. Dordrecht: D Reidel Publishing Company, 1985; 45-8.

(143) Spaemann R. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona: Eunsa, 1980; 187-222. Otxotorena JM. *El discurso clásico en arquitectura*. *Arquitectura y razón práctica*. Pamplona: Servicio de publicaciones. Universidad de Navarra, 1989; 188.

(144) Al menos, así parece desprenderse del tono general de las obras de la colección *Philosophy and Medicine*, y de los artículos de *The Journal of Medicine and Philosophy*.

(145) “*As an undertaking in philosophy, bioethics is an attempt to clarify concepts and to search for conceptual presuppositions. It is an intellectual endeavor*”: Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 7.

Capítulo 3

(1) World Medical Association. *Declaration of Oslo: Statement on Therapeutic Abortion*. En: World Medical Association. *Handbook of Declarations*. The World Medical Association; s/1, 1985: 16.

(2) Marwick Ch. *Court Backs States on Abortion*. JAMA 1989; 262: 451-2. Annas GJ, Glantz LH, Mariner WK. *The Right of Privacy Protects the Doctor-Patient Relationship*. JAMA 1990; 263: 858-61.

(3) Munday D, Francome C, Savage W. *Twenty years of legal abortion*. Br Med J 1989; 298: 1231-4.

(4) Así se desprende de la consideración que hace de la atención sanitaria por caridad, frecuente en el siglo pasado. Después de estudiarla como un factor que corregía, aunque insuficientemente, el libre mercado de la salud, la descarta a la hora de exponer su solución. Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 356.

(5) *The principle of beneficence is exhortatory, whereas the principle of autonomy is constitutive*. Ibídem, p. 70.

(6) Beauchamp TL, Childress JF. *Principles of Biomedical Ethics*. 2ª ed. New York: Oxford University Press, 1983; 364. Gillon R. *Philosophical Medical Ethics*. Chichester: Wiley, 1986; 189. Goldman AH. *The Moral Foundations of Professional Ethics*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1980; 305.

(7) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 231 y 311.

(8) Vimos en el capítulo 2, apartado 2c), que este es el resultado, claramente pretendido, de dividir la vida moral en dos planos, uno general secular y otro privado.

(9) Véase nota 6.

(10) “*Disputants can test the competing accounts with reality and thus falsify some competitors and strengthen the claims of others*”: Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 21.

(11) “*If ethics does not have material facts by which to resolve arguments, it will need to appeal to formal constraints*”: Ibídem.

(12) “*Such a procedure may incorporate an endeavor to reach a reflective equilibrium among one’s various intuitions and those of others*”: Ibídem, p. 33.

(13) “*In order rationally to establish a particular concrete understanding of the nature of the good life as morally authoritative, one will need to appeal to a particular moral sense. However, to justify that moral sense one will need to appeal to a yet higher moral sense, **ad indefinitum***”: Ibídem, p. 40. Engelhardt menciona otras posibilidades de fundamentación de la moral (véase capítulo 1, apartado 2c), pero podrían reducirse a opiniones particulares o principios morales objetivos.

(14) Gillon R. *Philosophical Medical Ethics*. Chichester: Wiley, 1986; pp. 28-33.

- (15) Finnis J. *Fundamentals of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1983; p. 4.
- (16) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 23 y 49.
- (17) MacIntyre A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987; capítulo 15: Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición, pp. 252-77.
- (18) El mismo relata esta crítica en el epílogo de su obra. *Ibídem*, p. 333.
- (19) *Ibídem*, p. 334-8.
- (20) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 51.
- (21) “Nada de lo dicho demuestra en modo alguno que no pudiera surgir una situación en que se probara la imposibilidad de descubrir una forma racional de resolver los desacuerdos entre dos tradiciones moral y epistemológicamente rivales, de modo que surgieran fundamentos positivos para una tesis relativista. No tengo interés en negarlo. Mi posición entraña que no hay argumentaciones **a priori** que puedan garantizar por anticipado la imposibilidad de una situación así. En realidad, nada podría darnos esa garantía sin resucitar a la vez el proyecto trascendental kantiano”: MacIntyre A. *Tras la virtud*, p. 338 (la traducción es nuestra). En el obrar práctico, hay baremos de rectitud cuando se trata de una *poiesis*, como sucede con la actuación médica, en la que hay estándares de buena práctica. Sin embargo, esto no es así cuando se trata de una *praxis*: no puede haber reglas que determinen cómo ser prudente o templado (Llano A. *La nueva sensibilidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1988; 207-12). Sin embargo, la inexistencia de reglas que encasillen la virtud no impide juzgar desde el punto de vista moral la vida humana, como veremos más adelante.
- (22) Churchill LR. *Reviving a Distinctive Medical Ethic*. Hastings Center Report 1989; 19: 28-34.
- (23) “*I have no refutation for moral relativism. There really are no refutations, and the temptation to try only leads us in the wrong direction*”: *Ibídem*, p. 30. “*Disputes about the correct ethical theory (...) are in principle unresolvable*”: *Ibídem*, p. 32.
- (24) *Ibídem*, pp. 30-31.
- (25) “*I am not saying we should reaffirm the Hippocratic Oath, as Leon Kass thinks*”: *Ibídem*, p. 30.
- (26) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 12.
- (27) “Pero, en al menos tres temas surgen preguntas que (...) ponen en peligro toda construcción aristotélica. La primera de ellas se refiere al modo en que la teleología de Aristóteles presupone su biología metafísica. Si rechazamos dicha biología, como debemos, ¿hay algún modo de salvar la teleología?”: MacIntyre A. *Tras la virtud*, p. 204. “Y cualquier descripción aristotélica adecuada por lo general debe aportar una consideración teleológica que reemplace la biología metafísica de Aristóteles”: *Ibídem*, p. 205.

(28) “Cualquier cosa movida tiende al moverse a la semejanza divina, con el fin de alcanzar su propia perfección, y se es perfecto cuando se está en acto”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 22, 6. Finnis, aunque reconoce que los seres se perfeccionan en la acción, prefiere referir la perfección a la posesión del bien apetecido: *Fundamentals of Ethics*, pp. 39 y 44.

(29) Finnis, para mostrar lo inadecuado de la conducta suicida, en consonancia con su referencia al bien, define que el mantenimiento de la propia identidad es un bien. A partir de dicho punto, el suicidio es visto como un mal: *Ibidem*, pp. 39-40. Por desgracia, el suicida opina que el mantenimiento de la propia identidad es un mal.

(30) “*We can decide whether this is the best of natures and seek ways to refashion it if we find it wanting. We as persons can make our bodies objects. We can discern ways in which we could have been better fashioned*”: Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 376.

(31) Lewis CS. *The Abolition of Man*. Glasgow: William Collins Sons, 1978; pp. 35-40.

(32) “*.. whether it is better to raise with love a defective child or to prevent its birth through prenatal diagnosis and abortion, whether it is better to accept sterility or to hire a surrogate mother. Such choices can be made only against the backdrop of a concrete understanding of values*”: Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 50.

(33) Alvira R. La noción de finalidad. Pamplona: Eunsa, 1978: 199.

(34) Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. 1094a.

(35) *Ibidem*. Para el presente capítulo nos ha sido de gran utilidad Cardona C. *La metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966; 160.

(36) Finnis J. *Fundamentals of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1983; 163 y Finnis J. *Natural Law and Natural Rights*. 4ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1986; 425.

(37) Finnis J. *Fundamentals of Ethics*, pp. 1-16.

(38) *Ibidem*, pp. 60-6.

(39) *Ibidem*, pp. 30-7 y 17-9.

(40) *Ibidem*, pp. 37-42.

(41) *Ibidem*, pp. 42-53 y Finnis J. *Natural Law and Natural Rights*, pp. 81-99.

(42) Finnis J. *Fundamentals of Ethics*, p. 46.

(43) *Ibidem*, pp. 76-8, y desarrollada en un contexto histórico concreto en Strauss L. *Natural Right and History*. 7ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1971; pp. 81-119. La divergencia de opiniones, sin embargo, no invalida la existencia de un bien

propio del hombre, aunque no permita deducirlo. Spaemann R. *Ética: Cuestiones fundamentales*. Pamplona: Eunsa, 1987; 19-31.

(44) “Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa -pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor”: Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1094a. “El fin último de cuantos obran por un fin es aquel tras el que nada busca el agente; por ejemplo, la acción del médico tiene por meta la salud y, una vez conseguida ésta, aquella cesa. Ahora bien, en la acción de todo agente se ha de dar con algo tras lo cual nada se intente, pues de lo contrario sus acciones tenderían al infinito; y esto es ciertamente imposible, porque, como es imposible rebasar el infinito, el agente nunca comenzaría a obrar, dado que nada se mueve hacia un objeto cuya consecución es imposible. Todo agente, pues, obra por el fin”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 2, 2.

(45) MacIntire A. *Tras la virtud*, pp. 252-77.

(46) “Esta conexión entre la inteligencia práctica y las virtudes de carácter es invocada por Aristóteles en el curso de su argumentación de que no es posible poseer de forma desarrollada ninguna de las virtudes de carácter sin poseer todas las demás. Es difícil suponer que quiera decir seriamente ‘todas’ -parece obvio que alguien puede ser auténticamente valiente sin ser socialmente ameno y, sin embargo, la amenidad se encuentra entre las virtudes según Aristóteles-, pero es lo que dice (*Ética a Nicómaco*, 1145a)”: *Ibíd.*, p. 196.

(47) Véase nota 14. También es ésta su interpretación de las virtudes en Aristóteles. *Ibíd.*, pp. 185-206.

(48) Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1095a.

(49) “No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa -los principales modos de vida son, en efecto tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa-”: *Ibíd.*, 1095b.

(50) “No obstante, como sí hay una cierta unanimidad acerca de la relación entre los afectos y la dinámica tendencial, y como la dinámica tendencial la hemos reducido a dos series básicas (a tres si se tiene también en cuenta la voluntad), se puede intentar una clasificación de los afectos en función de la dinámica tendencial, integrando las propuestas de la psicología de las facultades clásica con la de la psicología de los estratos contemporánea”: Choza J. *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1988; pp. 225-6.

(51) “Los afectos que resultan son, en el primer nivel tendencial, (*appetitus concupiscibiles*), el amor como inclinación, aptitud o connaturalidad con el bien, y el odio en relación con su contrario (el mal). Si se tiene en cuenta el factor tiempo, el afecto respecto del bien futuro es el deseo, y respecto al bien presente el placer o gozo. Por lo que se re-

fiere al objeto contrario, el afecto respecto al mal futuro es la aversión y respecto del mal presente el dolor o la tristeza”: *Ibídem*, p. 226. También p. 214.

(52) “En el segundo nivel tendencial (*appetitus irascibiles*) cuyo objeto es la consecución de un bien obstaculizado (bien arduo) o la evitación de un mal, los afectos son: respecto de un bien futuro que se considera alcanzable, la esperanza, y si se considera inalcanzable la desesperación; respecto de un mal futuro que se considera inevitable, el afecto es el temor, y si se considera superable, el afecto es la audacia; si se trata de un mal presente, el afecto es la ira o cólera”: *Ibídem*, p. 226. También p. 215.

(53) *Ibídem*, pp. 229-30.

(54) “*How, for example, could one hold on nonreligious grounds that homosexuality is unnatural if human nature is the product of evolutionary processes that may even have developed genes for homosexuality, given the advantages of the trait in certain circumstances?*”: Engelhardt HT. *The Foundations ...*, p. 6.

(55) “*One might imagine individuals pursuing through genetic engineering the goal of increasing sexual capacities and enjoyment in general, or for those in advanced years in particular*”: *Ibídem*, p. 378.

(56) Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1095b.

(57) Platón. *Gorgias*, 497a-497c.

(58) *Ibídem*, 493a-494e.

(59) “Se ha demostrado que, según el orden natural, la delectación es para la operación y no al contrario. Luego, si las operaciones no fueren el último fin, tampoco las delectaciones que las siguen serían el último fin o algo concomitante. Ahora bien, nos consta que las operaciones a que siguen dichas delectaciones no son el último fin, porque están ordenadas a otros fines manifiestos; por ejemplo, la comida a la conservación del individuo, y el coito a la generación de la prole. Luego dichas delectaciones no pueden ser el último fin ni algo concomitante. Por tanto, no se ha de poner en ellas la felicidad”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 27, 1.

(60) “Por otra parte, el alma es mejor que el cuerpo, porque éste no vive ni goza de dichos bienes si no es por el alma. Por lo tanto, los bienes del alma como el entender y otros semejantes, son mejores que los del cuerpo. En consecuencia, los bienes del cuerpo no constituyen el sumo bien del hombre”: *Ibídem*, c. 32, 2.

(61) MacIntyre A. *Tras la virtud*, pp. 106 y ss.

(62) *Ibídem*, pp. 74-86.

(63) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, pp. 165-6.

(64) *“Or are there values ingredient in natural processes that can be disclosed as guidelines for appreciating what should count as biological and psychological norms?”*: *Ibíd.*, p. 165.

(65) *“The very appreciation of a problem as a problem for medicine is tied to its appearing as a failure to achieve a desired state”*: *Ibíd.*, p. 171.

(66) *“The natural and social lotteries, the existence of private entitlements, and the outcomes of free choice, both individually and communally, destine individuals to living lives of unequal scope and fulfilment”*: *Ibíd.*, p. 344. *“If significant restrictions were placed on the ability to purchase special treatment with one’s resources, one would need not only to anticipate that black market in health care services would inevitably develop, but also to acknowledge it as a special bastion of liberty and freedom of association”*: *Ibíd.*, p. 343.

(67) *Ibíd.*, pp. 375-86.

(68) Aristóteles. *Política*, 1252a.

(69) Arendt H. *La condición humana*. Barcelona, Seix Barral, 1974; pp. 25-6 y 39-109.

(70) Aristóteles describe al auténtico ciudadano como aquel que colabora al gobierno de la ciudad mediante el desarrollo de su actividad libre: *Política*, 1274b-1276a.

(71) *“Algunos, ateniéndose en su opinión a la justicia (puesto que la ley es una cosa justa), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues la causa de las guerras puede no ser justa, y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud; de otro modo se dará el caso de que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si son hechos prisioneros y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna”*: *Ibíd.*, 1255a.

(72) *“Indudablemente, el hombre bueno, el político y el buen ciudadano no deben aprender los trabajos de esa clase de subordinados, a no ser para utilizarlos de un modo completamente personal”*: *Ibíd.*, 1277b.

(73) *“El amo tiene que saber mandar lo que el esclavo tiene que saber hacer”*: *Ibíd.*, 1255b. *“Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos así al que se ejerce acerca de los servicios necesarios, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar”*: *Ibíd.*, 1277a.

(74) *“Pero hay un cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ése decimos que es el imperio político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro, y general de infantería sirviendo bajo el mando de otro y siendo jefe de regimiento y de compañía”*: *Ibíd.*, 1277b.

(75) “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien”: *Ibídem*, 1252b.

(76) Choza J. *Manual de Antropología filosófica*, p. 272.

(77) “Estiman que lo mismo que los hombres engendran hombres y las bestias, bestias, los hombres buenos engendran hombres buenos; no obstante, aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre lo consigue”: Aristóteles. *Política*, 1255a-1255b.

(78) “En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política”: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1095b.

(79) “Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar”: *Ibídem*.

(80) *Ibídem*.

(81) “Tal vez se podría suponer que ésta (la virtud) sea el fin de la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis”: *Ibídem*, 1095b-1096a.

(82) “Por otra parte, esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos”: *Ibídem*, 1095b.

(83) “El último fin del hombre y su felicidad consisten en una perfectísima operación propia, como consta por lo dicho. Mas el honor del hombre no consiste en una operación propia, sino en la de aquel que se lo tributa. Luego la felicidad humana no debe ponerse en los honores”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 28, 1.

(84) “El bien sumo debe ser perfecto, puesto que aquietta el apetito. Mas la publicidad de la fama, en que consiste la reputación humana, es imperfecta, porque encierra mucho de incertidumbre y de error. Luego tal reputación no puede ser el sumo bien del hombre”: *Ibídem*, c. 29, 5.

(85) “Lo que es bueno y deseable en atención a otro no es el último fin. Y tal es el honor, pues nadie recibe honor como es debido si no es en atención a algún bien que posee. Porque los hombres buscan recibir honores como si quisieran tener un testimonio de algún bien que en ellos existe; de ahí que su mayor gozo sea el recibir honores de los grandes y de los sabios. Luego la felicidad del hombre no debe ponerse en los honores”: *Ibídem*, c. 28, 2.

(86) Engelhardt HT. *The Foundations ...*, expresamente en p. 48, y empleando sólo “derecho” pero con el mismo significado, pp. 82-4 y 87-92.

(87) *Ibídem*, p. 48, a propósito del derecho de toda mujer al aborto.

(88) “*If we do not to others their good, we will not have affirmed the possibility of what could be termed the kingdom of beneficence, or the beneficent community. (...) It is the ground of what might be termed the morality of welfare and social sympathies*”: Ibídem, p. 72.

(89) Gran parte del último capítulo sobre la reforma de la naturaleza humana está redactado en 2ª persona del plural. “*If we find it to be unsatisfactory, we can even plot ways of changing. We can decide ... if we find wanting. We as persons can make ...*”: Ibídem, p. 376.

(90) “*The principle of beneficence reflects an interest in the common pursuit of the good life and of mutual human sympathies*”: Ibídem, p. 72.

(91) A propósito del suicidio como posible escapatoria a requerimientos sociales, ibídem, p. 305; o el deber de respetar a los fetos si ha habido compromiso previo de respetarlos en un contrato de maternidad surrogada, p. 220.

(92) “Lo que se ordena a otro como a su fin no es la suprema felicidad del hombre. Ahora bien, el ejercicio de la prudencia se ordena a otro como a su fin, bien porque todo conocimiento práctico, bajo el cual está la prudencia, se ordena a la operación, bien porque la prudencia, como dice Aristóteles, hace que el hombre obre ordenadamente en la elección de medios para el fin. Por lo tanto, la suprema felicidad humana no está en el ejercicio de la prudencia”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 35, 3. “Se ve que (la felicidad) tampoco consiste en el ejercicio del arte. Primeramente porque el conocimiento artístico es práctico también. Por eso se ordena al fin y, en consecuencia, no puede ser el fin último”: Ibídem, c. 36, 1.

(93) “Por otra parte, el hombre se basta a sí mismo para esta operación, ya que para realizarla apenas precisa la ayuda de cosas externas”: Ibídem, c. 37, 6.

(94) “Tampoco se ordena a cosa alguna como fin, puesto que la contemplación de la verdad se busca por ella misma”: Ibídem, 3.

(95) “¿Qué entiende el intelecto? La respuesta es: todo (...); el hombre puede entender en cierta manera todo, ...”: Choza J. *Manual de antropología filosófica*, p. 263.

(96) “La actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Esta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre”: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1177b. “Si, pues, la felicidad suprema del hombre no está en los bienes exteriores llamados de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los del alma tocante a la parte sensitiva, ni tampoco en los de la parte intelectual tocante a los actos de las virtudes morales, ni de las intelectuales que se refieren a la acción, como son el arte y la prudencia, resultará que la suprema felicidad del hombre consistirá en la contemplación de la verdad”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 37, 1.

(97) Uno de los posibles modos de demostrar la existencia de Dios se apoya precisamente en la observación de la existencia de un fin último para todas las cosas, que denominamos Dios. González AL. Teología natural. Pamplona: Eunsa, 1985; pp. 154-62. Actualmente argumentamos sobre el fin último sólo con vistas a la fundamentación de la ética, aunque la demostración expresa de la existencia de Dios sería un complemento adecuado.

(98) “El último fin del hombre pone término a su apetito natural, de tal manera que, conseguido, ya no se busca nada; pues si se mueve hacia algo, todavía no tiene el fin en que descansar. Tal cosa no puede darse en esta vida; pues cuanto más entiende uno, tanto más aumenta su deseo de entender, lo cual es cosa natural al hombre; (...) Luego no es posible que la felicidad última del hombre esté en esta vida”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 48, 2.

(99) Choza J. Manual de antropología filosófica, p. 349.

(100) “La voluntad es la instancia desiderativa o impulsiva propia del espíritu, y puede comprobarse que tiene la misma amplitud que el intelecto porque si el hombre puede conocer todo lo que hay e incluso lo que no hay, igualmente puede querer todo lo que hay e incluso lo que no hay”: *Ibíd.*, p. 346.

(101) “Para el conocimiento perfecto se requiere la certeza; por eso decimos que sabemos cuando conocemos que una cosa no puede ser de otra manera (...). Sin embargo, el conocimiento mencionado (el conocimiento demostrativo de Dios) tiene mucho de incertidumbre, como lo demuestra la diversidad de opiniones que tienen de las cosas divinas quienes intentaron conocerlas por vía de demostración”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 39, 5.

(102) “Al conocimiento propio de una cosa se llega no sólo por vía de afirmación, sino también por vía de negación; por ejemplo, así como es propio del hombre ser animal racional, así lo es el no ser inanimado ni irracional. Sin embargo, entre ambos modos de conocimiento propio hay una diferencia: que, al conocer una cosa por vía de afirmación, se sabe qué es y en qué se distingue de las otras; mas al conocerla por vía de negación, se sabe en qué se diferencia de las otras, pero se desconoce qué es. Y tal es el conocimiento que tenemos de Dios por demostración”: *Ibíd.*, 1.

(103) “Si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas”: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1099b.

(104) Aquino T. *Summa Theologiae*, 2-2, q. 4, a. 1.

(105) “Que la máxima unión del hombre con Dios sea por amor es cosa manifiesta. En el hombre hay dos cosas por las que puede unirse a Dios, a saber, el entendimiento y la voluntad; (...). La unión que se realiza mediante el entendimiento se completa por aquella que es propia de la voluntad, pues mediante la voluntad descansa el hombre en cierto modo en lo que el entendimiento aprehende. Mas la voluntad se adhiere a una cosa por amor o por temor, aunque de manera diferente, porque a lo que se une por temor se adhiere en atención a otra cosa, es decir, para evitar el mal que, de no unirse a ello le ame-

naza; por el contrario, a lo que se adhiere por amor únese por ello mismo. Ahora bien, lo que es por sí es más principal que lo que es por otro. Luego el mejor modo de unirse a Dios es por amor”: Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 116, 1.

(106) Es, además, amor de amistad, apoyado en la comunicación que Dios hace de su felicidad. Aquino T. *Summa Theologiae*, 2-2. q. 23, a. 1.

(107) “Deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas contenidas en la palabra escrita de Dios ...”: H. Denzinger. *Enchiridion Symbolorum*. Friburgo-Barcelona: Herder, 1957; n. 1792. Citado por Ott L. Manual de Teología dogmática. 7ª ed. Barcelona: Herder, 1986; p. 30.

(108) *Ibidem*, pp. 411 y ss. En un contexto no cristiano también se da esta enseñanza: Pieper J. Sobre los mitos platónicos. Barcelona: Herder, 1984; 71-5.

(109) “Muchos, en efecto, no pueden adelantar en el estudio de la ciencia, ya por escasez de ingenio, ya por otras ocupaciones y necesidades de la vida, ya por indolencia en estudiarla”: Aquino T. *Summa Theologiae*, 2-2, q. 2, a. 4, c.

(110) Aristóteles. Física, 198b-199b.

(111) “En el estado de naturaleza caída, resulta moralmente imposible al hombre, sin revelación sobrenatural, conocer con firme certidumbre y sin mezcla de error todas las verdades religiosas y morales de orden natural”: Ott L. Manual ..., p. 362. “En el estado de naturaleza caída, le resulta moralmente imposible al hombre cumplir durante largo tiempo toda la ley moral y resistir todas las tentaciones graves si no le ayuda la gracia sanante”: *Ibidem*, p. 363.

(112) Aristóteles. Física, 200a.

(113) Valentín García Yebra comenta las dificultades de un término castellano que exprese correctamente lo que es el hábito en el prólogo de a su traducción de la Metafísica de Aristóteles (2ª ed. Madrid: Gredos, 1982), pp. XXXI y XXXII y nota 34, p. 281.

(114) Aristóteles. Metafísica, 1022b.

(115) Alarcón E. Teoría de la vida orgánica. Pamplona: pro manuscrito, 1988; p. 28.

(116) Choza J. Manual de antropología filosófica, pp. 95-100.

(117) Aquino T. *Summa Theologiae*, 1-2, q. 54, a. 1 y 2.

(118) Alarcón E. Teoría de la vida orgánica, p. 29.

(119) Aquino T. *Summa Theologiae*, 1-2, q. 49, a. 3.

(120) Alarcón E. Teoría de la vida orgánica, p. 30.

(121) Aquino T. *Summa Theologiae*, 1-2, q. 55.

(122) “El hábito no solamente implica orden a la naturaleza del ser, sino también -y consiguientemente- a la operación, en cuanto que es el fin de la naturaleza o un medio conducente al fin. Por lo cual dice Aristóteles en la definición de hábito que es ‘una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo’, es decir, según la propia naturaleza; ‘ya por orden a otra cosa’, a saber, por orden a un fin”: *Ibídem*, q. 49, a. 3.

(123) *Ibídem*, q. 51, a. 2.

(124) “La virtud de una cosa se determina, como dice Aristóteles, por relación al último término que puede alcanzar. Pero es necesario que ese último término sea bueno, porque todo mal implica un defecto (...). Por esta razón es preciso que la virtud de una cosa se defina por orden al bien. Por consiguiente, la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y principio operativo del bien”: *Ibídem*, q. 55, a. 3, c.

(125) Aquino T. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 27, 1.

(126) *Ibídem*, 4.

(127) “La felicidad es cierto bien propio del hombre, porque a los brutos no podemos llamarlos felices con propiedad, sino abusivamente. Si dichas delectaciones son comunes a los hombres y a los brutos, no habrá de ponerse en ellas la felicidad”: *Ibídem*, 3. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1176a.

(128) “Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho”: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1177a.

(129) Aquino T. *Summa Theologiae*, 1-2, q. 50, a. 1, c.

(130) “La salud, la belleza y otras cualidades semejantes se llaman hábitos. Sin embargo, no son propiamente tales, puesto que sus causas, por su misma naturaleza, son fácilmente mudables”: *Ibídem*.

(131) Laín Entralgo, sin embargo, busca un criterio de salud ni completamente subjetivo ni completamente objetivo, sin llegar a un resultado claro, como era de esperar, quedándose con una mezcla de ideas variopintas. *Antropología médica*. Barcelona: Salvat, 1985; pp. 179-202, y el autoplagio ¿Qué es la salud? *Jano* 1988; 35: 123-8. También Pellegrino y Thomasma (*A philosophical basis of medical practice*. New York: Oxford University Press, 1981) son partidarios de la salud subjetiva (p. 207).

(132) “Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hom-

bre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza.

Pero, quizás, alguien podría pensar que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos. Este argumento tiene, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece estar en desacuerdo con las ciencias: todas, en efecto, aspiran a algún bien, y buscando lo que les falta descuidan el conocimiento del bien mismo. Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo”: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1096b-1097a.

(133) “Cuando la Medicina se divide en teórica y práctica no se atiende al fin. Pues toda la Medicina se considera práctica, ya que toda ella se ordena a la operación. La división se hace, pues, según que las diversas materias de la medicina sean más o menos próximas a la acción. Se llama práctica a aquella parte de la medicina que enseña el modo de obrar para conseguir la salud; esta disciplina diría, por ejemplo, qué remedios se deben emplear en tales o cuales enfermedades. La parte teórica, en cambio, enseña los principios en los que se basa el médico en sus acciones, pero no los próximos; por ejemplo, que las fuerzas del hombre son tres o que hay fiebres de tantos tipos”: Aquino T. Exposición del “De Trinitate” de Boecio, q. 5, a. 1, ad 4. Pellegrino y Thomasma (*A philosophical basis ...*) yerran a este respecto, pues inventan un nuevo tipo de disciplinas, teórico-prácticas, entre las que clasifican la Medicina (p. 61), a pesar de conocer el razonamiento clarísimo de Tomás de Aquino (p. 91).

(134) Hay que destacar que, clásicamente, sólo se menciona la salud como fin de la Medicina, y no la vida: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1097a. Platón. *Las leyes*, 720. Juramento hipocrático: “Me serviré, según mi capacidad y mi criterio, del régimen que tienda al beneficio de los enfermos, pero me abstendré de cuanto lleve consigo perjuicio o afán de dañar”. (Las referencias que hace posteriormente al respeto a la vida no las pone en relación con la Medicina). Con la mejor intención, dadas las circunstancias actuales, en ambientes cristianos se cambia a veces el fin de la Medicina, de modo que abarque también la vida, aunque se hace sólo a nivel de títulos y principios, sin una sistematización en ese sentido, queriendo llamar la atención sobre el respeto que el médico, como cualquier otro, debe a la vida de sus semejantes. Tettamanzi D. *Custodi e servitori della vita*. Brezzo di Bedero: Salcom, 1985; 616.

(135) Silverstein A. *La conquista de la vida*. Madrid: Edaf, 1980; 254.

(136) Esto quizá esté poco claro hoy día, en que los médicos suelen trabajar con un contrato y unos honorarios fijos.

(137) No estamos completamente de acuerdo con Pieper por lo que respecta a su descripción de lo universitario como lo puramente teórico o filosófico (ensayo *¿Qué es lo académico?* en *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp, 1970; pp. 173-211). Aunque el fin último del hombre sea la teoría, la contemplación intelectual, como hemos estado

viendo, el hombre se aproxima a este fin a través del comportamiento virtuoso. Por tanto, la Universidad tiene como fin la formación integral (conocimientos teóricos, experiencia técnica, y rectitud moral) de sus componentes. En esta dirección apuntan Pellegrino y Thomasma (*A philosophical basis ...*, p. 149), aunque entienden por formación ética la capacidad de razonar éticamente sin necesidad de llamar a un especialista (p. 150).

(138) Empleamos esta palabra en el sentido amplio de vínculo de relación de benevolencia recíproca que posibilita la existencia de la sociedad. “Llamamos benévolos a los que así desean el bien de otros, si por parte de éstos no existe el mismo sentimiento, pues hay amistad cuando la simpatía es recíproca”: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1155b. “La amistad también parece mantener unidas las ciudades”: *Ibídem*, 1155a.

(139) “Quizás esta materia se haría más evidente después de conocer lo amable. Parece, en efecto, que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil”: *Ibídem*, 1155b.

(140) “Podría pensarse también que útil es aquello a través de lo cual se produce un bien o un placer, de modo que lo amable sería lo bueno y lo agradable como fines”: *Ibídem*.

(141) Nuevamente yerran Pellegrino y Thomasma al traducir esta definición clásica de médico (*vir bonus, medendi peritus*) como “experto en curar bien” (*A philosophical basis ...*, p. 61). Por esto, aunque reconozcan que el médico persigue el bien del enfermo, pierden de vista que el médico, como hombre bueno, debe buscar siempre la perfección del paciente, y su estudio filosófico de la práctica médica sólo se fija en la relación de amistad entre el médico y el paciente. El acto médico se convierte así en un tira y afloja entre el enfermo y el doctor, y los conflictos de valores en el pan nuestro de cada día. “*If ethics, in general, is a conversation between competing value systems, then medical ethics is a conversation between competing value systems in the doctor-patient relationship*”: *Ibídem*, p. 174.

(142) “La amistad de hombres buenos es buena, y crece con el trato, y parece incluso que se hacen mejores actuando y corrigiéndose mutuamente, porque toman entre sí modelo de lo que les agrada”: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1172a (acaba de decir que lo que despierta máximo agrado es la vida virtuosa).

(143) Pellegrino y Thomasma, *A philosophical basis ...*, p. 64-5, tomando una idea de Platón. Engelhardt la recoge, citándolos expresamente: *The Foundations ...*, p. 258.

(144) “Si la vida es deseable sobre todo para los buenos, porque la existencia es para ellos buena y agradable (ya que se complacen en ser conscientes de lo que es bueno por sí mismo); y si el hombre bueno está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo); entonces, así como la existencia es apetecible para cada uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos. Pero el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar”: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1170b.

(145) “Por otra parte, si uno acepta a alguien creyendo que es bueno y luego se vuelve malo o lo parece, ¿deberá uno seguir queriéndolo? ¿O esto no es posible, si en verdad no se quiere todo, sino sólo lo bueno? Lo malo ni es digno de ser amado ni debe amarse. En efecto, uno no debe amar lo que es malo ni asemejarse a un hombre vil, y se dice que los semejantes aman a lo semejantes. ¿Debe, entonces, la amistad romperse enseguida, o no debe romperse en todos los casos, sino sólo cuando la maldad del amigo es incurable? Porque, si la corrección es posible, debe, más bien, acudir en ayuda de su carácter que de la hacienda, por cuanto lo primero es mejor y más propio de la amistad”: *Ibídem*, 1165b.

(146) “Parece también que cada animal tiene un placer propio, así como una función propia, pues tiene un placer conforme a su actividad. Esto aparecerá así, si consideramos cada especie animal. Porque el placer de un caballo, de un perro y de un hombre son diferentes. (...) Así los placeres de animales diferentes son diferentes en género y es razonable pensar que los placeres dentro de cada especie no difieran”: *Ibídem*, 1176a.

(147) “En los hombres, los placeres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, y las hay molestas y odiosas para unos, y agradables y amables para otros”: *Ibídem*.

(148) *Ibídem*.

(149) *Ibídem*.

(150) *Ibídem*.